هارتموت شتيغيمان
تعريب الأب خليل شحادة

الأسانيّون، وقمران، ويوحنّا المعمدان، ويسوع





تقع الأنقاض المهجورة، المعروفة عند البدو، منذ زمن بعيد، باسم «خربة قمران»، على الطرف الشماليّ الغربيّ للبحر الميت، على بعد ١٢ كلم جنوب أريحا و٣٢ كلم شمال واحة عين جدي. المخطوطات الأصليّة التي عثر عليها في كهوف قمران بين العامين ١٩٧٤ و١٩٥٦، والتي يبلغ عددها تسعمائة مخطوط، غيّرت جذريًّا صورة اليهوديّة القديمة في البحث العلميّ. غير أنّ وجود هذه المكتشفات أدّى، من جهة أخرى، إلى ظهور نظريّات عن علاقات الأسانيّين – وهي أكبر المنظّمات الدينيّة اليهوديّة في ذلك الوقت – بيوحنّا المعمدان ويسوع والمسيحيّة الأولى. ما الذي يخبّئه سرّ قمران؟ بناء على النتائج الأخيرة التي توصّل إليها العلم، عبر الاطّلاع على نصوص قمران كاملة – ما نشر منها وما لم ينشر – يستنتج هارتموت شتيغيمان الحقائق بشكل واضح ومشوّق، واضعًا النصوص في سياقها التاريخيّ. ما كان الهدف الفعليّ لمستوطنة قمران؟ ماذا كان يحدث هناك كلّ يوم؟ ما الذي كان الأسانيّون ينتظرونه؟ وكيف كان تنظيم هذه النخبة اليهوديّة الدارسة للكتاب المقدّس؟ ما هي أسرارهم؟ وكيف نظموا شعائرهم وطقوسهم؟ هل كان يوحنّا المعمدان في الأصل أسانيًّا؟ لماذا اعتبر الأسانيّون أنّ يسوع أتى قبل الأوان؟ ما هي خصائص ظهوره وتعليمه؟ هل كان العشاء الربّانيّ والمعموديّة من الطقوس الممارسة في قمران قبل ظهور المسيحيّة بوقت طويل؟

بات من الممكن، للمرّة الأولى، إعطاء أجوبة أكيدة عن هذه الأسئلة بفضل مكتشفات قمران. يبيّن شتيغيمان أنّ البحث العلميّ الجادّ قادر على أن يكون أكثر تشويقًا وروعة من كلّ تنظير حول هذا الموضوع.





الأسانيّون، وقمران، ويوحنّا المعمدان، ويسوع

هارتموت شتيغيمان

تعريب الأب خليل شحادة

تعاونيّة النّور الأرثوذكسيّة للنشر والتوزيع م.م.

أنجزت مطبعة الينبوع طباعة هذا الكتاب
في شهر شباط ٢٠٠٨

الكتاب

تقع الأنقاض المهجورة، المعروفة عند البدو، منذ زمن بعيد، باسم «خربة قمران»، على الطرف الشماليّ الغربيّ للبحر الميت، على بعد ١٢ كلم جنوب أريحا و٣٢ كلم شمال واحة عين جدي. المخطوطات الأصليّة التي عثر عليها في كهوف قمران بين العامين ١٩٧٤ و١٩٥٦، والتي يبلغ عددها تسعمائة مخطوط، غيّرت جذريًّا صورة اليهوديّة القديمة في البحث العلميّ. غير أنّ وجود هذه المكتشفات أدّى، من جهة أخرى، إلى ظهور نظريّات عن علاقات الأسانيّين – وهي أكبر المنظّمات الدينيّة اليهوديّة في ذلك الوقت – بيوحنّا المعمدان ويسوع والمسيحيّة الأولى. ما الذي يخبّئه سرّ قمران؟ بناء على النتائج الأخيرة التي توصّل إليها العلم، عبر الاطّلاع على نصوص قمران كاملة – ما نشر منها وما لم ينشر – يستنتج هارتموت شتيغيمان الحقائق بشكل واضح ومشوّق، واضعًا النصوص في سياقها التاريخيّ. ما كان الهدف الفعليّ لمستوطنة قمران؟ ماذا كان يحدث هناك كلّ يوم؟ ما الذي كان الأسانيّون ينتظرونه؟ وكيف كان تنظيم هذه النخبة اليهوديّة الدارسة للكتاب المقدّس؟ ما هي أسرارهم؟ وكيف نظموا شعائرهم وطقوسهم؟ هل كان يوحنّا المعمدان في الأصل أسانيًّا؟ لماذا اعتبر الأسانيّون أنّ يسوع أتى قبل الأوان؟ ما هي خصائص ظهوره وتعليمه؟ هل كان العشاء الربّانيّ والمعموديّة من الطقوس الممارسة في قمران قبل ظهور المسيحيّة بوقت طويل؟

بات من الممكن، للمرّة الأولى، إعطاء أجوبة أكيدة عن هذه الأسئلة بفضل مكتشفات قمران. يبيّن شتيغيمان أنّ البحث العلميّ الجادّ قادر على أن يكون أكثر تشويقًا وروعة من كلّ تنظير حول هذا الموضوع.

الكاتب

ولد شتيغيمان العام ١٩٣٣، وهو يحمل شهادة دكتوراه في العهد القديم وأخرى في اللغات الساميّة وتاريخ الأديان. تخصّص أيضًا في العهد الجديد، وهو أستاذ علوم العهد الجديد في كلّيّة اللاهوت في جامعة غيورغ أوغوست في مدينة غوتينغن الألمانيّة. وهو، بالإضافة إلى هذا، مدير معهد الدراسات اليهوديّة القديمة ورئيس مركز الأبحاث المتعلّقة بقمران في هذا المعهد. اشترك شتيغيمان منذ العام ١٩٥٤ في العمل على مكتشفات قمران. وهو عضو في حلقة صغيرة من الباحثين يمكنهم الاطّلاع على المخطوطات الأصليّة المكتشفة في قمران. له أكثر من أربعين بحثًا علميًّا متخصّصًا، تتعلّق كلّها بيسوع وقمران.



مقدّمة المترجم

في بدء التسعينات من القرن الماضي وصلت إلى ألمانيا مرسلاً من الكنيسة الأنطاكيّة الأرثوذكسيّة لأقوم بخدمة أبنائنا هناك. أثناء زيارتي أحد المتاحف في ألمانيا، في منتصف التسعينات، تعرّفت إلى نسخة من لفافة تسمّى «مخطوط إشعياء أو لفافة إشعياء»، قرأت الشرح المختصر عنها الذي كان يرافقها ومفاده أنّها وجدت مع مجموعة كبيرة أخرى من اللفافات في منطقة قمران بدءًا من نهاية الأربعينات من القرن الماضي، في منطقة تدعى «قمران» وهي شبه كاملة، وتتطابق بمضمونها مع ما هو معروف بـ«سفر أشعياء»، في العهد القديم من الكتاب المقدّس، وأنّها تعود لفئة تسمّى «الأسانيّين» سكنوا قمران. هذه المعطيات دعتني إلى البحث عن «قمران» وسكّانها وكتاباتهم. فبدأت البحث للوصول إلى ما يشبع معرفتي عن هذا الأمر. في خضم هذا البحث عن أفضل ما كتب في هذا المضمار، وقعت على الكتاب الذي بين أيدينا، فاخترت ترجمته لأسباب عديدة، أذكر منها: إنّ مؤلّف هذا الكتاب معروف بمصداقيته واعتداله؛ لكن، الأمر الأهمّ، أنّ هذا الكتاب يأتي ثمرة عمل دام خمسين عامًا لهذا المؤلّف كعضو أساس ضمن فريق العمل الذي واكب اكتشافات قمران منذ مراحلها الأولى، حتى إصدار هذا الكتاب. إضافة إلى ذلك فإنّ هذا الكتاب يقدّم فكرة شاملة عن قمران، سكانها، حياتهم، مؤلّفاتهم، نهايتهم واكتشافات الكهوف، التي وجدت فيها هذه المخطوطات. يحلّل المؤلّف هذه الاكتشافات علميًّا محاولاً إيجاد أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها سير البحث العلميّ. كما أنّه يتطرّق إلى المؤلّفات التي سبقت مؤلّفه عن «قمران»، ويناقشها علميًّا مؤكّدًا الحقائق منها، وداحضًا الادعاءات حسب وجهة نظره. إضافة إلى ذلك، يبحث المؤلّف في تعليم القدّيس يوحنّا المعمدان (النبيّ يحيى) ويقارنها بتعاليم الأسانيّين وتعاليم الهيكل في أورشليم. بطريقة مماثلة يبحث أيضًا تعاليم السيّد المسيح. لقد جذبني الأسلوب العلميّ الشيّق لهذا الكتاب، وطريقة معالجته للأسئلة المطروحة. هذا الكتاب، بما يحتويه من معلومات قيّمة، ليس لمجرّد المطالعة وحسب، إنّما يمكن اعتباره من أهمّ المراجع التي يمكن استشارتها، عند التطرق إلى موضوع «قمران» وكلّ ما يدور حولها. لذا، فإنّني

أنصح كلّ باحث في شؤون اليهوديّة القديمة، نصوص العهد القديم، قمران وسكّانها الأسانيّين في مجمل نواحي حياتهم حتّى الاجتماعيّة منها، شخصيّة يوحنّا المعمدان وشخصيّة السيّد المسيح وتعاليمهما، الرجوع إلى هذا الكتاب. أبعد من ذلك، يمكن لكلّ راغب في الاطّلاع على «قمران» أن يقرأ هذا الكتاب. في وجهة نظري يمكن القول، إنّ هذا الكتاب مرجعيّة تاريخيّة علميّة موثّقة لمن له الرغبة إن في البحث العلمي أو المطالعة العامّة.



شكر وإهداء

في البدء أشكر اللّه تعالى الذي أهلني صحيًّا وذهنيًّا لإنجاز هذا العمل الأوّل من نوعه بالنسبة إليّ. فكان لي خير معين في كلّ مراحل تعريب هذا الكتاب المهمّ جدًّا لكلّ قارئ عربيّ. أيضًا أودّ في هذا الإصدار الأوّل لي أن أقدّم الشكر القلبيّ لوالديّ اللذين اهتمّا بتربيتي على حبّ اللّه والعلم والمعرفة. لمحبّتهما ورعايتهما وتربيتهما يعود الفضل الكبير في التفكير بإنجاز عمل من هذا النوع، أتمنّى أن يتكرّر بصلواتهما. أودّ في هذه المناسبة أن أشكر أيضًا الغالية باسكال، التي يعود لابتسامة الطفولة المرسومة على وجهها، الأثر الكبير في تذليل صعوبات ترجمة هذا الكتاب والإصرار على إنجازه، خصوصًا ضيق الوقت وتعدّد المشاغل. شكري أيضًا لكلّ من ساهم في إنجاز هذا العمل ليظهر في هذه الحلّة اللغويّة التي تساعد القارئ العربيّ على الاطّلاع على مضمون النصّ الأصليّ بالألمانيّة، الذي كان في مقاطع كبيرة منه صعب الترجمة. في هذا الإطار أقدّم جزيل امتناني للأستاذ الدكتور أسعد قطّان وللأستاذ الدكتور نقولا أبو مراد اللذين بذلا كلّ جهد ممكن في تنقيح النصّ العربيّ. كما أنّني أشكر تعاونيّة النور للنشر والتوزيع التي تبنّت نشر هذا الكتاب لوضعه في يد القارئ العربيّ الكريم.

أهدي هذا الكتاب أوّلاً لكلّ طالب علم ومعرفة من أبناء الوطن العربيّ ولكلّ ناطق بالعربيّة، شاءت له الظروف أن يوجد خارج هذا الوطن الكريم. كما أنّني أقدّم هذا العمل الأوّل لي لوالدي عربون محبّة وشكر على كلّ ما بذلاه من أجلي وإخواني وكذلك لباسكال وأخيرًا وليس آخرًا للسيّد عادل البطل وقرينته هند، اللذين ساهما معي طوال هذه السنوات في عملي العلميّ والرعائيّ في ألمانيا.

ختامًا آمل أن أكون قد قدّمت للقارئ العربيّ عبر هذا الكتاب المنفعة والفائدة العلميّة المرجوّة

وأحسنت الاختيار بتعريب هذا الكتاب. فإن وجد فيه القارئ المتعة والفائدة فالشكر يعود لكلّ من ساهم في إنجاز هذا العمل، وإلاّ فأنا وحدي أتحمّل مسؤوليّة الاختيار والترجمة.

الأب خليل شحادة

نبذة عن المترجم

بكر إخوانه الستّة، ولد الأب خليل (شحادة) في دمشق العام ١٩٦٩. بعد حصوله على الشهادة الابتدائيّة، أمضى سنوات عدّة في الدار البطريركيّة في دمشق تحت إشراف ورعاية صاحب الغبطة كيريوس كيريوس إغناطيوس بطريرك مدينة اللّه أنطاكية العظمى وسائر المشرق للروم الأرثوذكس. بعد حصوله على شهادة البكالوريا، التحق بجامعة دمشق، كلّيّة العلوم وحاز شهادة في الكيمياء التطبيقيّة وكان أحد المتفوّقين الخمسة الأوائل سنة تخرجه العام ١٩٩١. بعد ذلك تابع دراساته العليا في جامعة دمشق، إلى أن دعته النعمة الإلهيّة ليكون خادم مذبح هيكل الربّ العام ١٩٩٣. بعد وصوله إلى ألمانيا العام ١٩٩٤ للخدمة الروحيّة، أسّس رعايا جديدة عدّة في وسط ألمانيا وشمالها. بعد سنوات بدأ الدراسة في جامعة هامبورغ في أقسام: العلوم الدينيّة العامّة (الأديان المقارنة)، تاريخ الشرق الأوسط في العصور الوسطى والعصر الحديث والعلوم الإسلاميّة. كتب أطروحة الماجستير في قسم العلوم الإسلامية بعنوان: «النصارى في محيط محمد» وتخرّج من الجامعة العام ٢٠٠٤ بتقدير «جيّد جدًّا». إضافة إلى العربيّة، يتحدّث الأب خليل لغات أوروبيّة عدّة. حاليًّا يعدّ أطروحة الدكتوراه في جامعة هامبورغ، حيث يقوم بالتدريس بين الحين والآخر.

منذ العام ٢٠٠٣ يشغل منصب الممثّل الأسقفيّ في ألمانيا لأبرشيّة أوروبا الغربيّة والوسطى وممثّل المثلّث الرحمة المطران غفرائيل في لجان مسكونيّة وأرثوذكسيّة عدّة في ألمانيا. ويهتمّ بالتعاون مع قدس الآباء الأجلّاء بتنظيم الأمور الرعائيّة والماليّة والإداريّة في هذه المنطقة من الأبرشيّة.

المحتوى


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

١ - الاكتشافات

على الطرف الشماليّ الغربيّ للبحر الميت، وعلى بعد ١٢ كلم جنوب أريحا و٣٢ كلم شمال واحة عين جدي، تقع أنقاض مهجورة يدعوها العرب الأنقاض الضخمة، وقد تضمّ مدنًا قديمة، أمّا الأنقاض الصغيرة كالتي تحتوي على عدد قليل من الأبنية فيسمّونها «خربة».

يطلق البدو، منذ زمن بعيد، اسم خربة قمران على مكان في جوار البحر الميت. قد تعني هذه التسمية «تلّة القمر»، ذلك بأنّ القمّة الفاتحة اللون لهذه التلّة الواقعة على مساحة من التراب الداكن اللون، ربما كانت توحي للناظر إليها من جهة البحر الميت بقرص القمر الشاحب وهو يهبط وراء الأفق. لكنّ هذه التسمية قد تعني أيضًا، ببساطة، «التلّة المحدبة»، وهي تسمية تعبّر تعبيرًا صائبًا عن الشكل المميز لهذه الأنقاض.

تتألّف المساحة التي تقع عليها خربة قمران من شرفة صخريّة للجبل المعروف بـ«صحراء اليهوديّة». وهي طبقة كثيفة من مادّة المرل، نشأت قديمًا بفعل الترسّبات القاعيّة للبحر الميت الذي كان سطحه، منذ عشرات آلاف السنين، أكثر انخفاضًا من هذه الشرفة بمقدار خمسين مترًا، وهو اليوم على عمق قدره أكثر من أربعماية متر تحت سطح البحر الأبيض المتوسّط. نشأ وادي قمران الوعر من جرّاء اختراق الجداول المائيّة التي كانت تهبط في فصل الشتاء من المنحدرات الجبليّة الغربيّة، لطبقة المرل. وأدّى نشوء الوادي إلى تقسيم الشرفة واختراقها بشكل جانبيّ منذ أزمنة بعيدة. يخترق الجزء الأخير من الشرفة قعر الوادي من الشمال على شكل إصبع ضخم. ويطلق العرب اسم «وادٍ» على مجاري الأنهار التي تحمل في فصل الشتاء إلى الأرض المنخفضة كمّيّات كبيرة من الماء. غير أنّ هذه المجاري تبقى جافّة في أوقات أخرى من السنة. أمّا الإسرائيليّون فيطلقون على هذه الظاهرة الطبيعيّة اسم «ناهال».

تقوم خربة قمران على النتوء الأخير لشرفة المرل القديمة قبل انقطاع هذه الأخيرة من جهة البحر الميت، وهي تبعد أكثر من كيلومتر واحد عن الشاطئ الغربيّ الحاليّ في موقع أعلى من مستوى وادي قمران. في يومنا هذا تحوّل قمران إلى موقع سياحيّ خلاب يضمّ مطعمًا مكيّفًا وموقفًا للباصات وبعض أشجار النخيل. وكما كانت الحال قبل آلاف السنين، كانت تعيش هناك، قبل نصف قرن من الزمن، بعض قبائل البدو مع خيمها وقطعانها من الغنم والماعز. وكان الرعي ممكنًا لبضعة أسابيع في السنة، وذلك عندما يتساقط المطر فيخصب الأرض المقفرة. وتعتبر قبيلة «تعامرة» البدويّة هذه الأرض ملكًا لها، بغضّ النظر عن الحدود السياسيّة-الجغرافيّة أو الدولة التي لها السيادة على هذه المنطقة.

اهتمّ العلماء أيضًا، منذ العام ١٨٥٠م وعلى فترات زمنيّة متقطّعة، بالمنطقة المحيطة بخربة قمران. وممّا كان يدعو إلى الاستغراب وجود قبور بنيت بحيث تتّجه أجساد الراقدين نحو الشمال. أمّا الأموات فكانت تفصلهم عن أرض القبر صفائح حجريّة متقنة الصنع. بهذا كانوا ينتظرون، من دون أن يصيبهم أيّ ضرر، القيامة والحياة الأبديّة في جنّة عدن المعتبرة أنّها تقع في الشمال. تختلف طريقة الدفن التي اعتمدت في هذه المنطقة، عن كلّ الطرائق التي كانت معروفة في الأرض المقدّسة منذ أقدم العصور. واكتشفت أثناء البحث قبور مماثلة، على مسافة قدرها حوالى ١٥ كلم جنوب قمران، على مقربة من عين غفير. وهكذا، ظلّ من الممكن، في هذه الأرض المقفرة الواقعة على البحر الميت، التعرّف إلى ما كان قد تآكل منذ أقدم العصور أو وقع ضحيّة الظروف الزمنيّة في الأجزاء المتبقّية من تلك المنطقة. غير أنّ طريقة الدفن المميّزة هذه لم تحمل العلماء على تقصّي أطلال تلّة قمران أو المناطق المحيطة بها بشكل أعمق.

إلاّ أنّ كلّ شيء تغيّر بعد أن ظهرت في أورشليم، في نهاية خريف العام ١٩٤٧ وبدء العام ١٩٤٨، سبع لفائف كان البدو قد عثروا عليها، في شتاء السنة السابقة في كهف صخريّ بالقرب من الجهة الشماليّة الغربيّة للبحر الميت. بعد ذلك، وفي العام ١٩٤٩، قام عدد من الباحثين بتفتيش هذا الكهف الواقع على مسافة ١,٣ كلم شمال قمران، فوجدوا فيه رقائق قشريّة لأربع من هذه اللفائف وبعض

أجزاء من مخطوطات أخرى، فضلاً عن قطع من الجرار الفخّاريّة وأغلفة كتّانيّة مهترئة، استخدمت في الماضي لحفظ هذه اللفائف.

وأخبر البدو أنّ واحدًا من رعاتهم، ويدعى محمّد الذيب من قبيلة تعامرة، اكتشف هذا الكهف بالصدفة، عندما تسلّق الصخور باحثًا عن واحدة من معز قطيعه فرّت في ذلك الاتّجاه. عدا ذلك، لا يمكن التأكّد تمامًا ممّا حصل في ذلك الوقت. هذا واستخدم البدو بعض الجرار الفخّاريّة الصالحة للاستعمال، والتي أخذوها من هذا الكهف. ويزعمون أنّهم أشعلوا أيضًا بعض اللفائف لتدفئة مخيّمهم الواقع على أرض فقيرة بالحطب؛ لكنّ أغلب الظنّ أنّ هذه اللفائف كانت تصدر، عند حرقها، رائحة كريهة، أكثر من قدرتها على التدفئة. عدا ذلك، ماذا كان يمكن للمرء أن يفعل بمكتشفات غريبة كهذه؟

ذهب البدو بعد شهور عدّة إلى بيت لحم، سوقهم التقليديّ، إلى صانع أحذية مسيحيّ يدعى خليل إسكندر شاهين، يعرف باسم كاندو، راجين أن يصنع لهم، بسعر رخيص، صنادل من جلد اللفائف القديم أو أيّ شيء آخر ذات فائدة. لكنّ كاندو أخذ منهم اللفائف الجلديّة وأعطاهم بعض القطع النقديّة ثمنًا لها. بعد ذلك، ربما في نهاية شهر حزيران من العام ١٩٤٧، أحضر كاندو أربعًا من هذه اللفائف الجلديّة إلى رئيسه الروحيّ، المتروبوليت السريانيّ مار أثناسيوس يشوع صموئيل المقيم في أورشليم، الذي دفع له مقابل ذلك مبلغًا قدره ٩٧,٢٠ دولارًا.

في نهاية العام ١٩٤٧ وصلت ثلاث لفائف أخرى، وبطريقة بيع مشابهة، إلى عالم آثار في الجامعة العبريّة في أورشليم، البروفسور Eliezer Lipa Sukenik، وكان هذا والد يغائيل يادين أحد ضبّاط المخابرات السرّيّة الإسرائيليّة في ذلك الوقت. إبّان حرب ١٩٤٨ كان يغائيل يادين رئيسًا لهيئة الأركان في الجيش الإسرائيليّ، ثمّ أستاذًا لعلم الآثار ولفترة من الزمن وزيرًا أو نائبًا لرئيس الدولة الإسرائيليّة، وقد توفّي السنة ١٩٨٤ عن سبعة وستّين عامًا. وعندما نشأت دولة إسرائيل العام ١٩٤٨، كانت هذه

المخطوطات الثلاثة التي اشتراها أبوه، ملكًا للجامعة العبريّة. وهي منذ ذلك الوقت تؤلّف نواة ما تملكه إسرائيل من مكتشفات قمران.

هذه هي الوقائع التي ما زال من الممكن إيضاحها إلى حدّ ما. عدا ذلك يمكننا أن نخمّن ونخبر ما قد يتّسع لمجلّدات عمّا حدث بالتفصيل بين العامين ١٩٤٧ و١٩٥١، وعن الأشخاص الذين تورّطوا، بطريقة أو بأخرى، في هذه الأحداث، وعمّا تعرّضت له كلّ لفافة قبل أن تصل إلى أيدي العلماء. في حالة واحدة على الأقلّ، يمكننا بوضوح أن نثبت أنّ هذا الملك غير الشرعيّ كان مدفونًا في حديقة رطبة لمدّة طويلة من الزمن بداعي الاحتياط، الأمر الذي أدّى إلى تعرّضه لأضرار إضافيّة لا يمكن إصلاحها. قام John C. Trever بهذا على نحو كافٍ في كتابه المنجز العام ١٩٦٥، والذي ظهر بالألمانيّة العام ١٩٦٧ بعنوان «مغامرة في قمران». وإذا ما انطلقنا من السؤال عمّا هو فعلاً مهمّ لفهم اكتشافات قمران، يكفي عندئذٍ ما هو مذكور هنا باختصار.

في نهاية العام ١٩٥١، بدأ الباحثون بتفتيش المنطقة المحيطة بالكهوف التي وجدت فيها اللفافات. فقاموا باختبار عيّنات عشوائيّة في منطقة الأنقاض في قمران. غير أنّ هذه الاختبارات لم تؤدِ إلى نتائج مفيدة. ممّا أدّى إلى الاعتقاد بصعوبة اكتشاف أيّ شيءٍ آخر ذي أهمّيّة في هذه الأرض النائية، خارج الكهوف التي عثر فيها على المخطوطات.

ولكن في شهر شباط من العام ١٩٥٢، وجد البدو بالقرب من الكهف الأوّل، وعلى المنحدر الصخريّ ذاته، كهفًا آخر يحوي بقايا متعفّنة جدًّا من مخطوطات أخرى كثيرة. فعاود الباحثون نشاطهم. وقاموا على الفور بتفتيش مائتين وسبعين كهفًا وفجوة صخريّة على طول المنحدر الجبليّ بشكل منظّم. غير أنّهم رغم كلّ الجهود المبذولة، لم يتمكّنوا من اكتشاف أكثر من كهف واحد فقط يحوي بعض اللفافات، وهو يقع على مسافة كيلومتر واحد شمال الكهف الذي كان معروفًا لديهم منذ البدء. داخل هذا الكهف وجد الباحثون أجزاء قليلة جدًّا من بعض اللفافات، إضافةً إلى كمّيّات

كبيرة من قطع جرار فخاريّة محطّمة.

وعثر في مدخل هذا الكهف الثالث على لفافتين من الصفائح النحاسيّة مخبّأتين تحت الصخور، كانتا مغطاتين بالزنجار، الأمر الذي حال دون التمكّن من فتحهما في بادئ الأمر. وعندما نجح العلماء أخيرًا في ذلك، تبيّن أنّ هاتين اللفافتين النحاسيّتين مرتبطتان الواحدة بالأخرى، ولكنّهما كانتا ملفوفتين في جزئين منفصلين. نصّ هذه اللفافة النحاسيّة محفور على الصفيحة، ترد فيه لائحة بأربعة وستّين مكانًا، خُبّئت فيها كمّيّات كبيرة من الكنوز، أغلبها سبائك فضّيّة وذهبيّة، مع ذكر دقيق لموقع كلّ مخبأ ومحتواه.

هذا ما افترضه البروفسور Karl Georg Khun من مدينة Heidelberg، عندما كان جزءا هذه اللفافة النحاسيّة معروضين في إحدى النوافذ في متحف Rockefeller في أورشليم. فقد تمكّن Khun من تحليل بعض أجزاء هذا النصّ التي كان من الممكن التعرّف إليها من الخارج، كما في مرآة، وذلك لأنّ شكل بعض الحروف كان بارزًا على الجهة الخلفيّة لهذه الصفيحة الرقيقة. في بادئ الأمر، نظر عالم الاختصاص إلى فرضيّته القائلة بوجود لائحة ببعض الكنوز، كأمر مخالف للمنطق إلى حدّ كبير. ولكنّ عمليّة فتح هاتين اللفافتين أدّت بعد ذلك إلى تأييد كلامه تأييدًا كبيرًا.

غير أنّ الاهتمام الأثريّ بمستوطنة قمران لم يبلغ ذروته بشكل فعليّ إلاّ بعد انسحاب الباحثين في آذار من العام ١٩٥٢، وقيام البدو بمتابعة عمليّة التفتيش بأنفسهم، واكتشافهم في شهر آب من السنة عينها كهفًا رابعًا يحوي بقايا حوالى ٦٠٠ لفافة. ولكن هذا الكهف لم يكن بعيدًا كما هو حال الكهوف الأخرى، بل كان يقع في الجزء الأخير لشرفة المرل، ملاصقًا لأنقاض قمران.

ونقّب الباحثون، بطبيعة الحال، هذا الكهف. ووجدوا هناك، في الردم وبين شقوق الأرض، بقايا مخطوطات عدّة تكمّل المواد التي أمكن شراؤها، في ما بعد، من سماسرة البدو. بهذا اتّضحت،

بشكل نهائيّ، ضرورة إيلاء أنقاض قمران الواقعة على بعد أمتار قليلة فقط من هذا الكهف، والتي لم تفتّش قطّ بشكل دقيق، أهمّيّة خاصّة.

إضافة إلى هذا، بُوشِر بترقيم كهوف المخطوطات بحسب ترتيب اكتشافها، ورمِّزت بحرف Q نسبة إلى قمران، وذلك للتفريق بوضوح بين المخطوطات ومكان اكتشافها. في الكتابات المتعلّقة بمكتشفات قمران، يتبع معطيات المنشأ هذه، دومًا، رمز يشير إلى محتوى المخطوط، ويتضمّن في أغلب الأحيان الاختصارات المعروفة علميًّا. وهكذا ترمز إشارة ١ Q Jes إلى واحدة من اللفافات المكتشفة في الكهف الأوّل من مجمّع قمران، والتي تحتوي على نصّ إشعياء. وعندما تكون هناك مخطوطات عدّة للكتاب ذاته من الكهف عينه، يميّز بينها بواسطة أحرف صغيرة تُكتب في الأعلى. وهكذا يتمّ مثلاً التمييز بين لفافتي إشعياء المكتشفتين في الكهف الأوّل من طريق تسميتهما ١ QJesa و ١ QJesb هكذا ورُقِّمت كلّ المخطوطات المكتشفة في كلّ كهف بأرقام متسلسلة. أمّا عندما تكون الأجزاء المحفوظة غير كافية لتحديد المضمون بشكل واضح، يُشار إليها بإعطاء الرقم فقط، مثلاً: رقم ٤ Q ٥٢١.

خلال عمليّات التنقيب بين العامين ١٩٥٢ و١٩٥٨، اكتشف علماء الآثار، وتحديدًا الأب الدومينيكانيّ الفرنسيّ Roland de Vaux ومساعدوه، أنّ مستوطنة كانت قائمة في زمن المملكة الإسرائيليّة، في منتصف القرن التاسع قبل الميلاد، في موقع قمران الحاليّة. وقد استنتجوا هذا من وجود بقايا بئر عميقة، وبرج دفاعيّ شاهق وبعض الأبنية. لكنّ البابليّين دمّروا هذه المستوطنة أثناء سقوط مملكة يهوذا الجنوبيّة السنة ٥٨٧/٦ ق.م. وحوالى العام ١٠٠ ق.م. حُرّرت بقايا هذه المستوطنة القديمة من الردم، وأعيد بناؤها لتكون مكان عمل لعدد كبير من الناس.

ومن الأهمّيّة بمكان بالنسبة إلى الاستنتاجات التاريخيّة وجود فرنين من أجل إنتاج السلع الفخّاريّة، يعودان إلى الفترة التي أعيد فيها بناء المستوطنة، من جديد، حوالى العام ١٠٠ ق.م. تمكّن الباحثون من أن يثبتوا أنّ هذين الفرنين لم يتوقفا عن العمل طوال فترة وجود هذه المستوطنة الجديدة حتّى تدميرها

العام ٦٨ م. ولم تنتج هذه السلع الفخّاريّة إلاّ في قمران. أمّا القطع المشابهة المكتشفة في أمكنة أخرى في فلسطين، فالأرجح أنّ مصدرها قمران. فقد كان المستوطنون، على الأرجح، يبيعون قسمًا من إنتاجهم إلى الخارج، كأريحا مثلاً، لكي يحصلوا على بضائع لا يتمكّنون من إنتاجها بأنفسهم. في كلّ حال، عثر على المنتجات الفخّاريّة ذاتها في أنقاض المستوطنة، كما في أنقاض بعض الأبنية التجاريّة المجاورة، وفي الكهوف التي اكتُشفت فيها المخطوطات، كما في كهوف أخرى واقعة على المنحدر الصخريّ قرب قمران. وممّا لا يرقى إليه الشكّ وجود علاقة وثيقة بين الأماكن التي جرت فيها الاكتشافات ومستوطنة قمران، في الفترة الواقعة بين حوالى السنة ١٠٠ ق.م. حتّى السنة ٦٨ م.

في إطار عمليّات التنقيب في خربة قمران، اكتشف علماء الآثار في شرفة المرل الكهف Q ٥ العام ١٩٥٢، والكهوف Q7، ٨ وQ9، وهي تحوي بقايا بعض اللفافات، وكذلك الكهف Q10 الذي يحوي مخلّفات تعود إلى ممتلكات السكّان السابقين، من بينها قطعة لجرّة فخّاريّة كُتب عليها الحرفان الأولان لاسم ما، ولكن لم يعثر في هذا الكهف على مخطوطات.

بعد ذلك وجد البدو أيضًا كهفين آخرين في المنحدر الصخريّ لصحراء يهوذا: ففي شهر أيلول العام ١٩٥٢ عثروا على الكهف Q6 الذي يحتوي بقايا حوالى ٣٥ مخطوطًا، ويقع على مسافة حوالى ٣٠٠ م غرب قمران، ملاصقًا لدرب تمرّ بين النتوءات الصخريّة وتؤدّي إلى السلسلة الجبليّة. والسنة ١٩٥٦ اكتشف البدو الكهف Q11، الواقع على مسافة حوالى ٢٥٠ م جنوب الكهف Q3، ويبعد كيلومترين تقريبًا عن قمران، وهو يحوي أكثر من ٢٠ لفافة، بعضها بحالة جيّدة، لكنّ أكثرها متعفّن.

هذا ما حدث حتّى اليوم، إلاّ أنّ الزمن قد يُظهر كهوفًا أخرى في قمران تحتوي على لفافات، رغم أنّنا لا نتوقّع الكثير. وقد يتضّح هذا بعد فحص الموجودات المتنوّعة لكلّ كهف عن كثب وربطها بعضها ببعض. والحقّ أنّ فكّ هذا اللغز سيؤدّي إلى تكوين صورة شاملة ومتكاملة إلى حدٍّ بعيد.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

٢- المنطلق

يبلغ عدد اللفافات ما يقارب التسعماية، فضلاً عن وثائق أو بقايا مخطوطة أخرى.

في الكهوف العشرة وجدت في الأصل حوالى ١٠٠٠ وثيقة مكتوبة، نقل قسم منها في العصور القديمة والوسطى. وثمّة مخطوطات أخرى أصابها العفن مع مرور السنين، أو تحوّلت إلى كتل صلبة بفعل الرطوبة، بحيث أصبح فكّ صفحاتها أمرًا مستحيلاً. معظم المخطوطات تلفت وما بقي منها يتعذّر تحديد مصدره الأدبيّ. وغالبًا ما تكون لغة النصوص العبريّة أو الآراميّة أو اليونانيّة، وطريقة كتابة الحروف، أو نوعيّة مواد الكتابة ولونها - الجلد أو ورق البردى -، أو المسافات المختلفة بين الأسطر، أو الكهف الذي يعود إليه المخطوط هي نقاط الارتكاز الوحيدة التي تمكّننا من أن نتعرّف إلى الأجزاء، التي ربما تنتمي إلى مخطوط واحد. أمّا خصوصيّات الأسلوب أو استعمال كلمات مميّزة، فتساعدنا على تكوين فكرة، ولو بسيطة، عن الموضوع. ولكن ثمّة بقايا مخطوطات صغيرة جدًّا، بحيث لا يمكن الحكم على لغة النصّ.

أمّا اللفافات التي حُفظ، على الأقلّ، نصف محتواها بشكل كامل، فليس هناك في إطار مكتشفات قمران إلاّ تسع منها، وهذا جدول بها: في الكهف Q1 عُثر على

(١) لفافة ما زالت بحالة جيّدة جدًّا،

(٢) وأخرى مفكّكة وهما تتضمّنان النصّ الكامل لسفر إشعياء الكتابيّ،

(٣) رواية منمّقة لأجزاء من كتاب التكوين باللغة الآراميّة،

(٤) تفسير سفر حبقوق،

(٥) مخطوط نموذجيّ محفوظ إلى حدٍّ كبير يضمّ تقويمًا للعيد السنويّ ومقالة تتناول التعليم بوجود روحين ونظام التأديب ونظام الجماعة وتقويمًا يحتوي على صيغ بركة،

(٦) عرض للحرب النهائيّة المستقبليّة بين قوى النور وقوى الظلام.

(٧) مجموعة غنيّة من الأناشيد.

أمّا في الكهف Q4 فعُثر على

(٨) لفافة جلديّة معزولة تتضمّن أربعة استشهادات كتابية من دون أيّ تعليق.

وفي الكهف Q١١

(٩) مخطوط محفوظ بحالة جيّدة إلى حدٍّ كبير فيه أجزاء من كتاب المزامير. والأرجح أنّ

(١٠) لفافة الهيكل المشهورة، التي استُولي عليها من بيت كاندو في بيت لحم، أثناء حرب حزيران ١٩٦٧، ترقى إلى الكهف عينه. لكنّ دولة إسرائيل قامت، في أيّ حال، بالتعويض على صاحب المنزل لما أصابه، من جراء ذلك الحادث المؤسف بمبلغ قدره ١٠٥،٠٠٠ دولار.

مخطوط الهيكل هذا، الذي يبلغ طوله الأصليّ حوالى تسعة أمتار، ما زال بحالة جيّدة، رغم أنّ الأجزاء الأولى متفرّقة. كما أنّ الربع الأعلى لهذا المخطوط مفقود تمامًا بسبب التعفّن. ولكن نصف النصّ محفوظ تقريبًا. وأفضل ما حفظ بحالة جيّدة هو مخطوط الكهف Q1، البالغ طوله ٧,٣٤ م، والذي يعرض لنا كتاب إشعياء بشكل شبه كامل. كذلك فإنّ اللفافة النحاسيّة، البالغ طولها ٢,٤٢ م، والتي عثر عليها في مدخل الكهف Q٣ محفوظة أيضًا بشكل كامل. غير أنّه لا يمكن تصنيفها مع مخطوطات قمران الأصليّة.

حالة النشر

نشرت بين العامين ١٩٥٠ و١٩٥٦ كلّ المخطوطات المحفوظة بشكل كامل. أمّا المخطوط (٩)، أي مخطوط المزامير، فلم يُنشر إلاّ العام ١٩٦٥، إذ تعذّر شراؤه حتّى العام ١٩٦١. كذلك (١٠)، أي مخطوط الهيكل العام ١٩٦٧، لم يُنشر إلاّ العام ١٩٧٧. أيضًا نشرت جميع المخطوطات الأخرى، وهي عمومًا بقايا تعود إلى الكهف Q1 العام ١٩٥٥. كذلك نُشر كلّ ما عُثر عليه في الكهوف ٥ Q٢، Q٣، Q١٠ العام ١٩٦٢، وذلك في سلسلة Dicoveries in the "Judean Desert" (of Jordan) الرسميّة. بين العامين ١٩٦٥ و١٩٨٥ نشرت تقريبًا جميع المكتشفات النصّيّة العائدة إلى الكهف Q11. وجاء هذا خارج إطار سلسلة النشر الرسميّة، باستثناء مخطوط المزامير. أمّا المكتشفات التي تعود إلى الكهوف Q11، Q5، Q٣، والتي تأخّر نشرها حتّى الآن، فتقتصر على أجزاء قليلة عسرة الفهم من الكهف ١١.

لذا، فإنّ الانتقاد الشديد، الذي وجّه في الأعوام الأخيرة بسبب التأخّر في عمليّة النشر، وافتراض وجود تكتّم تعسّفيّ، وكذلك اتّهام بعض العلماء بأنّهم غير مستعدّين لإشراك باحثين آخرين معهم، يتعلّق فقط بمكتشفات الكهف Q4.

مجموع ما يعود إلى هذا الكهف وفق التعداد الحاليّ، والذي لا يمكن أن يطرأ عليه إلاّ تعديل طفيف خلال متابعة عمليّة البحث، هو ٥٦٦ مخطوطًا. غير أنّ بقاياها، في أربعين حالة على الأقلّ، قليلة جدًّا، بحيث تتعذّر الإفادة منها. أمّا الأجزاء المحفوظة من ١٤٠ مخطوطًا فهي منشورة بالكامل، إمّا في مجلّدات رسميّة أو دراسات مستقلّة. وأفضل الأجزاء المحفوظة من ١٥٠ مخطوطًا، وجزئيًّا كلّ ما هو متوفّر منها أيضًا، فمنشور في مقالات صادرة في مجلات دوريّة، أو في كتب مهداة إلى بحّاثة لمناسبة يوبيل ما، أو في أطروحات دكتوراه، أو في مجلّدات تغطّي أعمال مؤتمرات. وتنتمي إلى البقيّة التي لم تُنشر قطّ ٤٠ مخطوطًا كتابيًّا ذات أهمّيّة من زاوية تاريخ النصوص، لكنّها تكاد لا تقدّم شيئًا جديدًا من ناحية المضمون. في أيّ حال، هذه تشكل ٣٧٠ مخطوطًا من أصل ٥٦٦.

بهذا يكون لدينا عمومًا مقتطفات ممّا يقارب ٢٠٠ مخطوط غير كتابيّة من الكهف Q4، يمكن

استنتاج محتواها، إلاّ أنّها لم تُنشر رسميًّا حتّى الآن. غالبيّة هذه المخطوطات تحتوي على نصوص موازية لمؤلّفاتٍ معروفة، غير أنّ مضمونها يكمّل إلى حدٍّ بعيد تلك المؤلّفات. وهكذا فالجديد كليًّا ليس بكثير. فهو لا يتألّف إلاّ من بعض النصوص الحكميّة والمواد الليتورجيّة، وأناشيد وصلوات وأنظمة الجماعة، وجداول تقويميّة ومواد تعليميّة شتّى، أي مجموع أقصاه ٦٠ مؤلّفًا مختلفًا، بعض منها محفوظ في نسخ عديدة لم يبق منه إلاّ أجزاء، ولكن مضمونها الكامل غير محفوظ إلاّ لمامًا. يضاف إلى ذلك بعض تمارين الكتابة والفواتير ومواد توثيقيّة أخرى.

ترتبط هذه المعطيات كلّها بحالة النشر الرسميّة فقط. هذا يعني أنّ الباحثين المكلّفين رسميًّا هم الذين قاموا بنشر المخطوطات، التي نحن في صددها الآن، مع تحليل نصوصها وتنقيحها بطريقة علميّة مسؤولة، أي مع نشر صور المخطوطات، ونقل نصّها بلغته الأصليّة، وترجمتها إلى لغة حديثة، وتوضيح القراءات الصعبة ومضمون النتائج التي توصّل إليها الدارسون. عمليّة نشر هذه النصوص بطريقة علميّة هي مسألة شاقّة جدًّا، وتحتاج إلى الكثير من الوقت، وتتطلّب بعض المصاريف كالسفر إلى أورشليم، حيث توجد المخطوطات الأصليّة، وتأمين الصور بواسطة تقنيّة الأفلام بالأشعّة تحت الحمراء، هذا عدا الصعوبة في تحليل المضمون.

حاليًّا، يعمل أربعة وستّون باحثًا على بقيّة المخطوطات التي لم تنشر رسميًّا بعد، والتي تعود إلى الكهف ٤، بغية جعلها في متناول الجميع مع نهاية هذه الألفيّة. غير أنّ دار النشر الإنكليزيّة التي تصدر سلسلة Discoveries in the "Judean Desert" (of Jordan) الرسميّة احتاجت دومًا إلى سنين عديدة لنشر مخطوطات الكتب المقدّمة. مع ذلك، ثمّة أمل بأن تسير عمليّة النشر في المستقبل بشكل أسرع. في ما عدا ذلك، تقوم دار النشر الهولنديّة التابعة للسيّد E.J. Brill Leiden منذ حزيران ١٩٩٣، بنشر بقايا مخطوطات قمران كلّها، حتّى تلك المواد التي لم يجر نشرها نهائيًّا بعد، على أفلام Microfiche وهكذا لا يمكن الادّعاء بأنّ ثمّة ما هو سريّ في شأن هذه المخطوطات.

عمر المخطوطات

عدد كبير من المخطوطات المكتشفة في قمران، والتي كُتبت خلال مدّة زمنيّة تتجاوز ثلاثة قرون، مكّن الاختصاصيّين، قبل أكثر من ثلاثين سنة، من تتبّع تطوّر الكتابة في هذه المدّة الزمنيّة مرحلة بعد أخرى. فاستطاعوا تحديد زمن إصدار كلّ مخطوط بدقّة متناهية. بين العامين ١٩٥٢ و١٩٦٢، قدّم كلّ من عالم الخطوط القديمة اليهوديّ Solomon A. Birnbaum، والسيّد Frank M.Cross، الذي صار في ما بعد أستاذًا في جامعة Harvard، أساسًا موثوقًا به لتأريخ اللفافات.

يقع المعدّل التقريبيّ للتواريخ التي توصّل إليها هذان العالمان ضمن مجال قدره حوالى ٥٠ سنة فقط. فإذا قدّر مثلًا أنّ مخطوطًا ما يعود إلى السنة ١٠٠ ق. م. فهذا يعني أنّه لا يمكن أن يعود إلى ما قبل السنة ١٢٥ ق.م. ولا إلى ما بعد السنة ٧٥ ق.م. في بعض الحالات، يكون معدّل التراوح للتواريخ حتّى أقلّ من ذلك.

لكنّ علماء آخرين شككوا أساسًا، في إمكانيّة تأريخ المخطوطات القديمة عمومًا بهذه الدقّة، أو هم يمثّلون آراء متضاربة في شأن تطوّر الكتابة في ذلك العصر. وهكذا يُرجع هؤلاء الكثير من مخطوطات قمران إلى الزمن المسيحيّ، مستندين إلى ما يعتبرونه معلومات متعلّقة بالمسيحيّة، وذلك رغم أنّ اختصاصيّين في المخطوطات، كانوا قد استنتجوا، منذ زمن طويل، أنّ عمر اللفافات أقدم من العهد المسيحيّ بمدة تتراوح بين ١٠٠ و١٥٠ سنة. أي أنّها تعود إلى ما قبل هذا العهد. غير أنّ النقد في المجال العلميّ أمر مرحّب به وهو عمل شجاع، غالبًا ما يؤدّي إلى تصحيح ما كان خطأ. والسؤال الذي يطرح هنا هو، كيف يمكن أن نقرّر بشكل سليم من هو المحقّ في هذه الحال؟

علماء الطبيعة هم أفضل من يمكن الركون إليهم ليقدّموا لنا في هذه الحال حججًا قاطعة. العام ١٩٥٠، فُحص أحد الأغلفة الكتّانيّة التي كانت مخطوطات الكهف ١ ملفوفة بها، بواسطة طريقة الكربون ١٤. وقد استنتج العلماء أنّ هذه القطعة الكتّانيّة من السنة ٣٣ م. بزيادة أو نقصان قدره ٢٠٠

سنة، أي إلى الفترة الزمنية الواقعة بين ١٦٧ ق.م. و ٢٣٣ م.. في ذلك الوقت، لم يكن ممكنًا أن تتمّ الأمور بدقّة كبرى، فضلاً عن الحاجة إلى كمّيّات كبيرة جدًّا من الموادّ لإجراء كلّ اختبار. إلاّ أنّه ما كان ينبغي التضحية بأجزاء كبيرة من اللفافات. مع مرور الزمن، أصبحت طريقة القياس أدقّ بكثير، إضافة إلى إمكانيّة إجرائها بكمّيّات قليلة جدًّا من الموادّ، بحيث لا تصاب المخطوطات القيّمة بأضرار تُذكر من جرّاء اقتطاع عيّنات منها.

وهكذا فُحصت العام ١٩٩٠ عشرة مخطوطات من قمران ومَسعدة، وأربع وثائق أخرى، في أحد المعاهد الفيزيائيّة في مدينة Zurich بأحدث الطرائق العلميّة المتوفّرة. وقد أتت نتائج الفحوصات، في كلّ الحالات، متطابقة مع تواريخ الوثائق ومع الاستنتاجات الأقدم لأخصّائيّي المخطوطات. تسمح دقّة المعطيات المكتسبة الآن بمجال تساهل يقدّر، زيادة أو نقصانًا، بمدّة قدرها عشرون سنة. غير أنّه في الحالات الصعبة، على سبيل المثال عندما تجري معالجة جلد المخطوطات كيميائيًّا في المتحف، تصل هذه المدّة إلى خمس وأربعين سنة زيادة أو نقصانًا.

بنتيجة هذا الفحص تبيّن أنّ المادّة المستعملة في إنجاز المخطوطات، إذ وحدها هذه المادّة يمكن أن تُفحص بواسطة هذا الاختبار، غالبًا ما تكون أقدم بقليل من زمن الكتابة. ولكن هذا لم يعد مستغربًا، إذ من غير الممكن أن تُستخدم جلود مدبوغة حديثًا لإنجاز المخطوطات أو الوثائق. فإنتاج البضاعة القابلة للاستعمال كان عمليّة شاقّة، فضلاً عن ضرورة تخزينها جيّدًا، كما هو الحال اليوم، عند تخزين النبيذ الممتاز واللحم المجفّف وخشب البناء. كذلك، كان ممكنًا أن يصاب الجلد الحديث العهد بالتقلّص، أو أن يصبح ليّنًا أو أن يتعرّض لشروخ كبيرة. وهذا كان سيؤدّي إلى تخريب غير قابل للإصلاح في اللفافة التي تطلّب إعدادها مشقّة كبيرة. لذلك، كانت تُستعمل من أجل تصنيع المخطوطات، موادّ مخزّنة لمدّة كافية. أخيرًا، الحيوانات التي كانت جلودها تُعالج بغية تصنيعها موادّ للمخطوطات، كانت تعيش فترة زمنيّة معيّنة، قبل أن تُذبح لتكون موردًا للجلود شديدة المتانة. غير أنّه لا يجري البحث مطلقًا بشكل فرديّ عن فترة حياة هذه الحيوانات التي تنتمي إليها العيّنة الجلديّة

المأخوذة، لأنّ قيمة الفروقات لا تتجاوز عشر سنوات على الأكثر.

في حالة واحدة فقط، تبيّن عبر فحص المخطوطات هذا، أنّ المواد المستخدمة في إنجاز المخطوط أقدم من زمن كتابته بما يقارب ٢٠٠ عام. في هذه الحالة قد يكون استخدمت أجزاء، لم يكتب عليها، من مخطوط قديم، أو اللجوء إلى موجودات مخزن منسيّة منذ مدّة طويلة. المهمّ هو أنّه لم يثبت، خلال هذا الفحص، في أيّة حالة من الحالات، أنّ المواد المستعملة في إنجاز المخطوط أحدث من تاريخ كتابته الذي حدّده خبراء الخطوط قبل عشرات السنين.

وبهذا، يصبح واضحًا بشكل لا يقبل الجدل، أنّ رأي النقّاد الذين يعتبرون أنّ كثيرًا من هذه المخطوطات أحدث عمرًا بمدّةٍ تتراوح بين ١٠٠ و١٥٠ سنة غير مصيب. هكذا، فإنّ الكتابات التي تتوخّى الإثارة والبرامج التلفزيونيّة والأخبار الصحافيّة الكثيرة التي لا تحصى تقوم، حتّى اليوم، بتصوير الوقائع المزعومة لعامّة الناس على أنّها معلومات أكيدة، غير آخذة في الاعتبار كلّ ما قد أحرزته، منذ زمن طويل، العلوم الطبيعيّة وعلم دراسة الخطوط القديمة، كأساس للحقائق غير قابل للدحض. في الواقع، لا نجد بين اللفائف التسعمائة والوثائق المخطوطة المكتشفة في قمران أيّ مؤلَّفٍ يعود إلى الزمن المسيحيّ، أي إلى حوالى السنة ٣٠ م. أمّا ما أُنتج بين السنة ٣٠ م. وزمن تدمير مستوطنة قمران العام ٦٨ م. فهو يقتصر على نسخ أخرى لمؤلّفات قديمة. هكذا، فإنّ أيّ ادّعاء مغاير لهذا يفتقر إلى كلّ أساس علميّ.



٣- المخطوطات وجمهور القرّاء الحديث

عندما نشرت، بين العامين ١٩٥٠ و١٩٥٥، أهمّ اللفافات العائدة إلى مكتشفات قمران، أي تلك المحفوظة على أفضل وجه، كان الحماس كبيرًا، وراحت الصحافة تكتب بغزارةٍ وتصدر كتابًا بعد آخر.

طُرحت حينئذ أسئلة مماثلة لما يُطرح اليوم: هل كانت شخصيّة يسوع، كما يصوّرها العهد الجديد، شخصيّة جديدة لا مثيل لها، أم أنها مجرّد صورة باهتة عن شخصيّة «معلم الحقّ» الأقدم، الذي يحظى في النصوص الجديدة بأهمّيّة كبرى؟ هل اعتبر الأسانيّون أنّ مسيحهم هو «ابن للّه»، «مولود» من اللّه نفسه، بحيث إنّ الشروحات الكنسيّة المتعلّقة بالبنوّة الإلهيّة وولادة يسوع العذريّة، ليست أكثر من تبنّي كليشهات قديمة من أجل مصالح واضحة؟ هل كان يوحنّا المعمدان في الأصل أسانيًّا؟ هل كانت ممارسة المعموديّة والعشاء الربّاني تتمّ في قمران قبل وجود المسيحيّين بزمن طويل؟ هل كان أولئك الأسانيّون الذين عاشوا في قمران «مسيحيّين قبل يسوع»، إذا جاز التعبير؟

ولكنّ هذا الحماس كلّه فتُر خلال عشر سنوات. فقد نشرت في ذلك الوقت، كلّ النصوص المكتشفة في قمران تقريبًا، والتي يمكنها الإجابة عن أسئلة كهذه، وأوّلها مقتطفات كثيرة من الكهوف القمرانيّة المختلفة، خصوصًا تلك التي بمقدورها أن تساهم في الإجابة عن الأسئلة المتنازع عليها. كلّ الاختبارات الجدّيّة التي أجريت على الموادّ المتوفّرة، في حينه، أدّت إلى النتيجة التي أجمع عليها معظم العلماء، وهي أنّ يسوع والمسيحيّة الأولى يختلفان، إلى حدّ كبير، عن شخصيّات اليهوديّة القديمة، أي تلك الشخصيّات التي يمكن رسم صورتها بناء على النصوص القمرانيّة المكتشفة حديثًا.

غير أنّه، بعد مرحلة بدء البحوث القمرانيّة، لم تجرِ أيّ تهدئة مفيدة للتوقّعات المبالِغة، بل اعتُبرت مكتشفات قمران، ابتداءً من ذلك الوقت، أمرًا يكاد لا يكون مثيرًا للاهتمام. وهذا ما تؤكّده قراءة الكتابات المتخصّصة في هذا الموضوع في السنوات الثلاثين الأخيرة. فحين يرجع الباحثون إلى مصادر

اليهوديّة القديمة، يُستشهد بشكل أساس دومًا بالكتابات الربّانيّة المتأخّرة. في أفضل الأحوال، كانت تظهر بعض من نصوص قمران، في جداول مصادر غالبيّة الكتب الاختصاصيّة، لعلماء العهدين القديم والجديد. وهكذا تولّد الانطباع بأنّ اللفافات الوفرة المكتشفة في البحر الميت غير موجودة. وقد ترك أمر البحث في هذه المخطوطات لبعض الاختصاصيّين، بينما كانت النصوص المنشورة بتواصل تغفو في المكتبات العلميّة، كما في نوم على شوك هشّ. هكذا أصبحت هذه الاكتشافات غير مهمّة بالنسبة إلى الاختصاصيّين كما بالنسبة إلى عامّة الناس.



سرّ يسوع

تغيّر هذا الوضع بشكل مفاجئ في صيف العام ١٩٩١، عندما ظهر في السوق الألمانيّة كتاب بعنوان «سرّ يسوع. مخطوطات قمران وحقيقة المسيحيّة الأولى»، للكاتبين Michael Baigent وRichard Leigh.

وأدرجت مجلّة Der Spiegel، لأكثر من سنتين، هذا الكتاب في لائحتها الأسبوعيّة لأفضل المؤلّفات الاختصاصيّة، فتبوّأ صدارتها ما يقارب السنة، منذ شهر كانون الأوّل العام ١٩٩١، وبيع منه أكثر من ٣٠٠٠٠٠ نسخة خلال هذين العامين. وتدخّلت الصحافة في هذه القضيّة بكثافة، وألقيت محاضرات في كلّ مكان، أراد المشتركون فيها معرفة الموقف الذي يجب اتّخاذه من هذا الكتاب، الذي حظي برواج كبير.

العنوان الأصليّ لهذا الكتاب باللغة الإنكليزيّة هو "The Dead Sea Scrolls Deception"، أي «خدعة لفافات البحر الميت». والحقيقة أنّ مردّ رواج هذا الكتاب إلى أمر خارجيّ أكثر منه داخليّ. فالنجاح الكبير الذي حقّقه سببه، من جملة أسبابٍ أخرى، إبدال كلمة «الخدعة» بـ«السرّ»، وعبارة «لفافات البحر الميت»، التي لا تهمّ أحدًا، باسم «يسوع»، الذي يتمتّع بسحر خاصٍّ في ألمانيا، رغم أنّ مضمون الكتاب ليست له أيّ علاقة تذكر بيسوع. لذا، فالعنوان الإنكليزيّ أصحّ بكثير.

يعود الفضل في تأثير كتاب «سرّ يسوع»، بشكلٍ خاصّ، إلى ثلاثة ادّعاءات مغلوطة بجملتها، غير أنّها توضح، مجتمعة، النجاح في سوق الكتب، بما يتجاوز العنوان اللافت.

أوّلاً، يدّعي المؤلّفان أنّ ما نُشر من مكتشفات قمران، لا يتجاوز «خمسًا وعشرين بالمائة من مجموع المواد». هذا، في زعمهما، أمر غريب للغاية، بعد أكثر من أربعين سنة على اكتشاف هذه المخطوطات، وهو بحاجة ماسّة إلى التوضيح.

ثانيًا، يزعم الكاتبان أنّهما وجدا أنّ هذا التأخير الغريب في عمليّة النشر سعى إليه الفاتيكان، منذ البدء، كي يمنع، قدر المستطاع، وصول هذه النصوص، التي تشكّل خطرًا على التعاليم الإيمانيّة الكنسيّة، إلى عامّة الناس. والمعلوم أنّ من يُشهّر بالفاتيكان بهذه الطريقة، يستطيع أن يتوقّع دومًا اهتمامًا خاصًّا من عامّة الناس.

ثالثًا، يعتقد الكاتبان أنّهما نجحا في تقصّي المكامن الحقيقيّة للقوّة المؤثّرة في نصوص قمران التي ما تزال طيّ الكتمان. فالباحث الأميركيّ Robert Eisenman ادّعى، العام ١٩٨٣، أنّ مكتشفات قمران أظهرت أنّ المسيحيّين الأوائل، لا سيّما الكنيسة الأمّ في أورشليم، قاموا، مع مجموعات يهوديّة أخرى في ذلك الزمن، بثورة مسلّحة سرّيّة ضدّ سلطة الاحتلال الرومانيّة. كما أنّ يسوع نفسه، لم يكن قطّ المخلّص الوديع، كما يصوّره العهد الجديد، بل ثائر مقاتل في خضمّ الخلافات السياسيّة التي عرفها زمنه.

هذا ما تؤكّده نصوص قمران، بناء على زعم كتاب «سرّ يسوع»، بفضل Robert Eisenman لذا، يدّعي الكتاب أنّ الفاتيكان يخفي أكبر كمّيّة ممكنة من هذه النصوص، الأمر الذي لم يؤدّ، إلى اليوم، إلاّ إلى نشر أجزاء قليلة منها فقط. وبديهيّ أن تكون هذه مادّة غير محرجة نسبيًّا. ويعتبر أنّ نشر أيّ جزء في يوم من الأيّام لا بدّ من أن يكون شرارة في برميل بارود التعاليم الكنسيّة.

استطاع الكاتبان Michael Baigent و Richard Leigh ضرب ضربتهما الكبرى الأولى السنة ١٩٨٢ بواسطة الكتاب الذي ظهر في ألمانيا العام ١٩٨٤، تحت عنوان «الكأس المقدسة وورثتها. أصل جمعيّة دينيّة سرّيّة، حاضرها، علمها ونفوذها». في هذا الكتاب، خصوصًا، كشف النقاب عن أسرار مفادها أنّ يسوع كان زوجًا لمريم المجدليّة، وأنّ هذا الزواج أثمر طفلة، كما أنّ يسوع نجا من صلبه من دون أيّ أضرار لاحقة دائمة، لكنّه، بعد تعرّضه لهذه التجربة القاسية، نقل عائلته الصغيرة على سبيل الاحتياط إلى مكان آمن في جنوب فرنسا. هكذا نشأت هناك حلقة آرتوس Artusrunde

وتقليد إضاءة الكأس المقدّسة.

يمكن للمرء تقويم هذا العمل كيفما يشاء. في كلّ حال، كانت مبيعاته جيّدة، بحيث إنّ الطبعة الثالثة ظهرت في ألمانيا العام ١٩٩٠. حتّى إنّ سوق الكتب استطاع أن يستوعب أيضًا كتابًا آخر، صدر العام ١٩٨٦، وفي ألمانيا العام ١٩٨٧، تحت عنوان «وصيّة المسيح». مهمّة أخويّة الكأس المقدّسة ونشاطها السرّيّ». هنا تُستخلص نتائج زواج يسوع من مريم المجدليّة حتّى الوصول إلى مجموعة المقاومين المعروفة باسم Kreisaur Kreis في الرايخ الثالث، والمافيا، والفاتيكان في إيطاليا أو اتّحادات النبلاء، ونشاط Charles de Gaulle في فرنسا.

بعد النجاح الكبير الذي حقّقه الكاتبان، راحا يبحثان في محيط يسوع عن موضوع جديد قادر على درّ المال. في هذه الأثناء وقعا على المقالة الصادرة السنة ١٩٨٣ للأستاذ Robert Eisenman، وهو اختصاصيّ في الدراسات الشرقيّة في Long Beach, California بعنوان "A new Hypothesis of Qumran origins Maccabees, Zadokities, Christians and Qumran". هنا، تُصوّر مستوطنة قمران على أنّها كانت مكان إقامة رهبانيّ لبعض كهنة هيكل أورشليم، في زمن يسوع، وأهمّ منشأة في هذه المستوطنة كانت مكتبة ضخمة.

اكتشاف كتاب Robert Eisenman هذا دفع المؤلّفين إلى التخطيط لمشروع كتاب جديد. أمّا الكتاب الأكثر رواجًا يومئذ فكان «اسم الوردة»، لـUmberto Eco، الذي صدر العام ١٩٨٠. كلّنا يعلم ما حقّقه الكاتب انطلاقًا من فكرة مكتبة دير من العصور الوسطى تختزن الكثير من الأسرار. فقرّر المؤلّفان تقليد هذا النموذج السابق أملاً في تحقيق النجاح عينه. لأجل ذلك، أمضيا سنوات طويلة في البحث. لكنّ سوء طالعهما كان في ارتباط الموضوع بمكتبة حقيقيّة، بحيث يمكن إثبات كلّ الأخطاء التي فعلاها، بينما مكتبة الدير التي تحدّث عنها Umberto Eco – رغم كلّ المركّبات الواقعيّة للصورة – تبقى، في آخر المطاف، مكتبة افتراضيّة استطاع الكاتب اختلاقها من خياله.

من الممكن إظهار مدى تأثّر المخطّط الرئيس لكتاب «سرّ يسوع» بنموذج Umberto Eco عبر موقعين في هذا الكتاب، يُذكر فيهما عمل هذا الأخير. يمثّل الدير المثاليّ ومكتبته، في رأي كاتبي «سرّ يسوع»، «احتكار الكنيسة في القرون الوسطى للدراسات، مشكّلاً بذلك نوعًا من مقاطعة مغلقة، أي حلقة منيعة للعلم مقتصرة على بعض المنتخبين. يحدّد هؤلاء المنتخبون القلائل خطّ المجموعة». بتطبيق هذا على وضع قمران، تتحوّل هذه المقاطعة العائدة إلى القرون الوسطى ذات الطابع الرهبانيّ إلى فريق نشر منغلق على نفسه، من القرن العشرين، يقطن الدير الدومينيكانيّ في أورشليم مع الـ Ecole Biblique التابعة له. هذا الفريق يحرم من هم في الخارج كلّ نظرة إلى أسرار اللفافات المحروسة بشدّة.

المؤسّسة الفرعيّة التي تدعم هذا الحجب الرهبانيّ هي، بحسب كتاب «سرّ يسوع» متحف Rockefeller في أورشليم، حيث جُمعت بقايا كهوف قمران التي لا تحصى وجُهّزت للنشر: «قاعة المخطوطات، حيث يعمل العلماء، تعكس، فضلاً عن ذلك، جوًّا رهبانيًّا، بحيث إنّ صورة الرهبان الدارسين في كتاب «اسم الوردة»، تتوارد إلى الذهن من دون عناء. وكان يُسمح «للخبراء» فقط بالدخول إلى قاعة اللفافات، وتمكّن هؤلاء، خلال فترة وجيزة جدًّا، من الجمع بين الكثير من الهيبة والقوّة، بحيث اضطرّ من هم في الخارج إلى تبرير موقفهم».

ويظهر المقصود بهذا «الموقف»، عبر حديث أُجري، في ما بعد، مع باحث لا ينتمي إلى حلقة «خبراء قمران»: «إنّ اكتشاف مخطوطات قديمة يُظهر أكثر الغرائز دونيّة عند من هم في العادة علماء عاديّون». من المعروف أنّ هذا النوع من «الغرائز الدونيّة لدى الرهبان» موضوع رئيس في كتاب Umberto Eco. هذه الغرائز، لدى تطبيقها على الظروف المحيطة بلفافات متحف Rockefeller بحسب ما ورد في كتاب «سرّ يسوع»، تترك وقعًا معيبًا جدًّا، وتنبئنا بعقليّة الكاتبين أكثر من إخبارنا عمّا يصفانه من ظروف.

الجدير بالاهتمام هو كيفيّة استفادة كتاب «سرّ يسوع»، بعد ذلك، من فكرة المكتبة لدى Umberto Eco. يوحي الكتاب بظروف مشابهة في ما يختصّ بمستوطنة قمران القديمة مع مكتبتها المركزيّة، والدير الدومينيكانيّ في أورشليم المجهّز بمكتبة غنيّة، ومتحف Rockefeller هناك، الذي تؤدّي قاعة المخطوطات فيه دورًا شبيهًا بدور المكتبة. ففي كلّ من الأمكنة الثلاثة يسيطر الحجب عينه، المشروط دينيًّا. الظروف المحيطة بالمكتبات الرهبانيّة الثلاث، والتي ينظر إليها الكتاب نظرة مقارنة، تفسّر ذاتها، إذا جاز التعبير، بشكل متبادل، فما ينطبق في حالة ما ينعكس على نحو مماثل في الحالتين الأخريين.

هذا مشابه لما نعثر عليه في كتاب "Ahasver"، للكاتب Stefan Heym، حيث ثمّة تناظر لمستويات زمنيّة ثلاثة. يدرك Robert Eisenman في كتاب «سرّ يسوع» الدور الحاسم الذي يقوم به Luzifer، أي «جالب النور»، في كلّ من الأمكنة الثلاثة. بواسطة طريقة العرض هذه، يمكن لرواية ما أن تُظهر بعض المعاني العميقة. أمّا الكتاب الاختصاصيّ فلا يلبّي بهذا الأسلوب، ولو جزئيًّا، متطلّبات الأمكنة الثلاثة حيث تجري الأحداث، بل يحجب عن نفسه وعن قرّائه، منذ البدء، إمكانيّة اكتشاف الفروق. لكنّ القرّاء الذين انخرطوا في عالم كتاب «اسم الوردة» يفتتنون بالتطابقات الخدّاعة، ويعتبرون أنّ كلّ ما يتوافق مع رواية Umberto Eco، من حيث الجوّ العامّ، أمر مقبول. هكذا، يصير كلّ ما هو معروض في كتاب «سرّ يسوع» أمرًا قابلًا للتصديق.

من المثير للاهتمام، أخيرًا، كيفيّة التطوّر التدريجيّ لمخطّط العرض في كتاب «سرّ يسوع» أثناء العمل التحضيريّ. خلال المراحل الأوّليّة، لم يتبادر إلى ذهن الكاتبين أولاً أنّ ما اتّسم به كتاب Eco، «اسم الوردة»، أي فكرة الحلقة المغلقة ذات التكتّم المطلق، ممكن التطبيق على فريق باحثي قمران في أورشليم. كما أنّ خبرة Robert Eisenman اللاحقة في محاولاته الفاشلة للوصول إلى المخطوطات القمرانيّة الأصليّة في أورشليم غائبة عن كتابه الصادر العام ١٩٨٣. لذا، بقيت فكرة الحلقة المغلقة غريبة عن الكاتبين في باديء الأمر. لكن، عندما بلغت إحدى الحملات الصحافيّة المُثارة في الولايات

المتّحدة الأميركيّة هذين الكاتبين، وكان موضوعها الرئيس جعل المخطوطات القمرانيّة، الموجودة ضمن سرّيّة مزعومة، في متناول الجميع، توصّلا عندئذ إلى الفكرة المفتاح. أصبحت فكرة الحلقة المتكتّمة والمتكتّلة على نفسها – التي يوجّهها الكاردينال Ratzinger – هي الفكرة الأساسيّة في الكتاب المُنجز، وفي الوقت عينه خيط آريانه Ariane في دهليز مكتشفات قمران ونتائجه.

أنجز Michael Baigent و Richard Leigh كتابهما بإحكام. فهما يقومان بسرّد كلّ شيء بطريقة التحقيق الصحافيّ الاختصاصيّ، إذ يضمّنان الكتاب كثيرًا من الوثائق والدلائل والصور والجداول. ورغم أنّ عددًا قليلاً جدًّا من القرّاء قادر على التحقّق ممّا يمكن أن يكون صحيحًا هنا، لا سيّما ما يتمّ ادّعاؤه أو كتمانه، فإنّ أسلوب الكتاب يوحي بالثقة.

عندما يُقدّم كتاب كهذا في وسائل الإعلام، فأوّل ما يثير الاهتمام هو ما كُتب على الغلاف الخارجيّ. «لماذا لم تنشر إلى اليوم غالبيّة ما يسمّى لفائف قمران، ولماذا ليست في متناول العلماء خارج مجموعة معيّنة؟» هذا السؤال يطرحه الغلاف الخارجيّ. أمّا الغلاف الداخليّ فيعد بأنّ كتاب «سرّ يسوع» كشف النقاب أخيرًا عن «الأسباب التي حجبت ٧٥٪ من حوالى ٨٠٠ مخطوطة مكتوبة بالعبريّة القديمة والآراميّة عن عامّة الناس». أساس هذه الصياغات ادّعاء الكاتبين، المشار إليه بتشديد من طريق كتابته بخطٍّ مائل، أنّه وبعد مرور أربعين سنة على بدء أعمال النشر أُصدر فقط أقلّ من ٢٥٪ من كامل المواد «العائدة إلى مكتشفات قمران».

لكنّ العكس كان صحيحًا آنذاك (١٩٩١)، إذ ما كان منشورًا يناهز على الأقلّ ٨٠٪ من كامل المكتشفات في منشورات رسميّة. السؤال المطروح هو كيف توصّل الكاتبان إلى معلوماتهما الخاطئة والمقصودة التي جعلا منها أساسًا لكلّ اتّهاماتهما للكنيسة الكاثوليكيّة؟ فهما نفسهما يكتبان هذا على الصفحة ٦٢ ويدعمانه بالملاحظة ١٧ على الصفحة ١٨٩. يعتقد المؤلّفان أنّهما اكتشفا خلال أبحاثهما أنّه كانت ثمّة خطّة لنشر كلّ نصوص قمران، ضمن ٢٤ مجلّدًا، في السلسلة المسمّاة Discoveries in the Judean Desert (of Jordan) (DJD) (J) غير أنّه لم يُنشر إلاّ ثمانية

مجلّدات حتّى ذلك الوقت، اثنان منها يُعنيان بالمخطوطات المكتشفة في كلّ من وادي مربعات وناهال هيفر. وهكذا، فإنّ ما كان متوفّرًا يقتصر على ستّة مجلّدات من أصل ٢٤، أي الربع في كلّ حال. لكنّ واحدًا من هذه المجلّدات – وهو يحمل الرقم DJDJ IV ويحوي مخطوط المزامير من الكهف Q11 يعرض لفافة واحدة فقط. وهكذا توصلا إلى الرأي القائل إنّه لم يتمّ حتّى الآن نشر إلاّ ما هو «أقلّ من ٢٥٪ من كامل الموادّ المكتشفة» – أو كما طُبع على الغلاف الواقي للكتاب – «٧٥٪ من حوالى ٨٠٠ مخطوط مكتوب بالعبريّة القديمة والآراميّة حُجبت عن عامّة الناس».

فات الكاتبين أثناء القيام بحساباتهما الغريبة أنّه نشرت تقريبًا جميع مخطوطات قمران المحفوظة إلى حدّ كبير خارج سلسلة النشر المعروفة بـ DJD (J). المخطوطات التي تملكها إسرائيل، والمنشورة منذ مدّة طويلة، لم تدخل قطّ في إطار خطّة نشر هذه السلسلة، بل فقط تلك الأجزاء «الأردنيّة» في متحف Rockefeller. وحتّى الكثير من هذه أيضًا نُشر منذ مدّة طويلة خارج سلسلة النشر هذه، وذلك في طبعات خاصّة كثيرة من الحجم الكبير، ومقالات في مجلّات اختصاصيّة، ومجلّدات تغطّي أعمال مؤتمرات، وكتب مهداة إلى بحّاثة لمناسبة يوبيل ما أو في دلائل معارض، أي ما مجموعه حقًّا ٨٠٪ من موادّ مكتشفات قمران على الأقلّ. لم يأخذ مؤلّفا كتاب «سرّ يسوع» في الاعتبار كلّ هذه الطبعات الأخرى، وهي تفوق حجمًا بمرّات عدّة ما نُشر حتّى الآن في سلسلة Discoveries، رغم أنّ العديد من هذه اللفافات «المنسيّة» معروض بالتفصيل في كتابهما على الصفحات ١٧٩-١٩١: وهكذا، لم تدخل أيّ لفافة من اللفافات الكبيرة المعروضة هناك في حسابهما «لكامل الموادّ» المنشورة!

كيف يمكن للمرء أن يبحث بهذا الشكل السيّىء، لا سيّما عندما يتعلّق الأمر باستنتاج مسألة مهمّة إلى هذا الحدّ، أي وضع النشر الحاليّ لمخطوطات قمران؟ كان بمقدور أيّ اختصاصيّ تقديم المعلومات المطلوبة في هذا الشأن بسهولة تامّة. ولكنّ الأكيد أنّ هذين الكاتبين لم يسألا أحدًا. والأكيد أيضًا أنّ كتاب «سرّ يسوع» لم يكن ليحقّق ما حقّقه من نجاح، لو ألمّ الكاتبان بالوضع الحقيقيّ للنشر؛ ولكان سبقهما الصحافيّ انهار، مثل بالون نُفخ إلى حدّه الأقصى فانفجر. أمّا جمهور القرّاء فوقع، من دون

أيّ حماية، ضحيّة هذين الهاويين. إذ كيف يمكن للمرء أن يعرف أنّ الحقيقة مخالفة تمامًا لما يدّعي هذان؟ الأرجح أنّ الكاتبين كانا يجهلان ذلك، فهما لم يرغبا في خداع أحد عن وعي، بل وقعا ضحيّة عدم كفاءتهما التي لا يمكن عذرها. في كلّ حال، هذا العمل السيّئ خدعة كبيرة من الناحية الموضوعيّة.

لكن، ما علاقة الكنيسة الكاثوليكيّة، والفاتيكان عمومًا والكاردينال Ratzinger بشكل خاصّ، بهذا كلّه؟ النقطة الرئيسة في ما اكتشفه الكاتبان خلال سنين طويلة من البحث، والحقاه بإثباتات عديدة أخرى، فرضيّة تسرد بكثير من قوّة الإقناع. فالكتاب يعتبر أنّه عُهد بمهمّة نشر مكتشفات قمران كلّها، منذ البدء، إلى فريق مراقَب كنسيًّا يتألّف من سبعة علماء كاثوليك قام حتّى اليوم بنشر النصوص، التي لا يمكنها إلحاق الضرر بالتعاليم الكاثوليكيّة فقط. في رأي الكتاب أنّ هذه المؤامرة المحاكة ضدّ الحقيقة تعيق كلّ نظرة إلى الموادّ المكتشفة التي لم تُنشر بعد. كما يدّعي كتاب «سرّ يسوع» أنّ أعضاء الفريق الأصليّ الذين توفّوا أثناء العمل، استُبدلوا بعناصر جديدة لم تكسر بدورها حاجز الصمت. ولو لم يكن هناك مقاتلون شجعان مثل Robert Eisenman أظهروا هذه الفضيحة على الملأ، لتعذّر كشف ألاعيب روما.

في الواقع، كان الفريق الأساس المؤلّف من سبعة علماء مسؤولاً فقط عن مخطوطات قمران التي وصلت إلى متحف Rockefeller، الواقع في القسم الشرقيّ الأردنيّ من أورشليم، أي عن الكمّيّة الضخمة من بقايا مجموع كهوف قمران. كلّ اللفافات الكبيرة المحفوظة تقريبًا لم تصل قطّ إلى متحف Rockefeller، بل هي ملك إسرائيل ومحفوظة في Shrine of the Book، التابع للمتحف الإسرائيليّ، والواقع في القسم الغربيّ من أورشليم. ونشر علماء أميركيّون قسمًا من هذه المخطوطات منذ مدّة طويلة، بينما تولّى علماء إسرائيليّون نشر القسم الآخر. هذه اللفافات الإسرائيليّة تشكّل منفردة نصف مجموع الموادّ تقريبًا. لم يُخفَ شيء من هذا، بل كان كلّ شيء يُنشر بأسرع ما أمكن.

كما أنّ المكتشفات القمرانيّة المحفوظة في متحف Rockefeller، وهي عمومًا مقتطفات، لم تصنّف قطّ بطريقة يتمّ وفقها نشر نصوص محدّدة والتكتّم على أخرى. أهم مبدأ في عمليّة التصنيف،

كان دومًا مصدر موادّ المخطوطات العائدة إلى الكهوف المختلفة، إذ بهذه الطريقة فقط أمكن ترتيب البقايا موضوعيًّا.

قام أعضاء فريق النشر، العام ١٩٦٢، بنشر كلّ ما عُثر عليه عمومًا في الكهوف ١ و ٣ و٥ و ١٠ من دون مراعاة المحتوى. وهكذا فعلت كلّ من الأكاديميّة الهولنديّة للعلوم ومعاهد أميركيّة بالمواد المكتشفة في الكهف ١١ التي حصلت عليها منذ العام ١٩٦٠. هذه المخطوطات محفوظة كذلك في متحف Rockefeller، غير أنّها لم تُنشر على يد فريق «المنتخبين السبعة»، بل بفضل علماء آخرين من هولندا وأميركا.

لو قامت الاهتمامات الكنسيّة بأيّ دور، لكان من المنتظر التكتّم على جزء من المكتشفات من كلّ كهوف قمران، ولكنّ هذا لم يحدث مطلقًا.

لقد تصرّف كتاب «سرّ يسوع» بمهارة كبيرة، بغية جعل فرضيّته مقبولة. فقد ادّعى، باديً ذي بدء، أنّ كلّ أعضاء فريق النشر «كانوا كهنة كاثوليك مقيمين في Ecole Biblique» (ص ١٣٤). ويزعم الكتاب أنّ هؤلاء خضعوا لمراقبة مستمرّة في هذا الدير، كما في مكان عملهم، أي قاعة لفافات متحف Rockefeller. هذه المراقبة تولاّها الأب Roland de Vaux، مدير Ecole Biblique، الذي يُوصف بأنّه حامٍ لاهتمامات روما في المنطقة. أمّا العضو الوحيد من هذا الفريق الذي ثار ضدّ هذه المراقبة الإكليريكيّة فكان الإنكليزيّ John Marc Allegro، غير أنّ الفاتيكان أقاله من منصبه على الفور.

في الواقع، ثلاثةٌ فقط من أعضاء الفريق الأساس المذكورين في كتاب «سرّ يسوع» كانوا كاثوليك، وهم الأب البولونيّ Jozef T. Milik، والأب الفرنسيّ Jean Starcky، والأسقف الأميركيّ Patrick W. Skehan. وقد عاش العضوان الأوّلان فقط، أثناء إقامتهما في أورشليم، في الدير الدومينيكانيّ التابع لـEcole Biblique، بينما كان الأسقف Skehan يدير معهد Albright الأميركيّ الواقع في شرق أورشليم، بعيدًا عنهما قليلاً. هناك، كان يسكن أيضًا أعضاء

هذا الفريق غير الكاثوليكيّين، أي المشيخيّ Frank M. Cross وJohn Strugnell الذي كان في ذلك الوقت أنكليكانيًّا، وكلاهما أصبحا في ما بعد أستاذين في جامعة Harvard، واللوثريّ Claus-Hunno Hunzinger، وهو اليوم أستاذ للعهد الجديد في جامعة هامبورغ، والإنكليزيّ John Marc Allegro الذي يصف نفسه على أنّه لاأدريّ، وهو مولود من أب يهوديّ وأمّ أنكليكانيّة. لم يكن للمقيمين في معهد Albright أيّ علاقة مع Ecole Biblique، أمّا الأب الدومينيكانيّ Rolan de Vaux فكان هناك مجرّد زائر موسميّ.

كما أنّ كاتبي «سرّ يسوع» أغفلا تمامًا، في حمية الصراع، الأب الدومينيكانيّ Dominique Barthelemy من مدينة Fribourg في سويسرا، والذي سكن طبعًا في الدير وقام بنشر النصوص الكتابيّة العائدة إلى الكهف ١ في المجلّد الأول لسلسلة Discoveries in the Judean Desert وبأخذه في الحسبان، يصبح نصف عدد الفريق الأصليّ الثمانية مؤلّفًا على الأقلّ من كهنة كاثوليك. مكان العمل الجماعيّ لهؤلاء الباحثين كلّهم، أي مكان لقائهم الوحيد المعتاد، كان قاعة المخطوطات التابعة لمتحف Rockefeller. هذه القاعة كانت بسيطة التجهيز بما يتلاءم مع غاياتها، لكنّها لم تكن ذات طابع ديريّ. وبإمكاني أن أشهد بذلك، لكوني عملت فيها مرّات عدّة، ابتداءً من العام ١٩٦٤، حتّى الغيت، إذ نُقلت بقايا قمران إلى الطابق السفليّ، حيث هي اليوم.

في ما عدا ذلك، يُوصف الأب Roland de Vaux، المتوفّى العام ١٩٧١، في كتاب «سرّ يسوع» كرجل ضيّق الأفق يتولّى حماية العقيدة ويعمل لمصلحة روما، ما يشكّل هزءًا بكلّ ما كان عليه مع الـ Ecole Biblique بأسرها. من يريد هنا في ألمانيا معرفة طريقة تفكير الأب de Vaux واهتماماته، يستطيع أن يعثر على ذلك بسهولة تامّة في مؤلّفه العلميّ الرئيس الصادر في مجلّدين، عن دار النشر Herder العام ١٩٦٤، بعنوان «العهد القديم ونظم حياته». هذا الكتاب مرجعيّ في البحث التاريخيّ النقديّ وحرّ من كلّ عقيدة أو تبعيّة متذلّلة للفاتيكان. الأسلوب المتّبع في كتاب «سرّ يسوع»، بغية

محاولة إثبات الاتّهامات المتناقضة في شأن دور الأب Roland de Vaux بالعلاقة مع نشر مكتشفات قمران، كاذب ومُختلَق. وسنسعى هنا لتوضيح كيفيّة التلفيق عبر مثال معبّر واحد على الأقلّ؛ مع العلم أنّه من الممكن تقديم الكثير من هذه الأمثلة.

تُصدر الـ Ecole Biblique منذ تأسيسها العام ١٨٩٢، والتي ترأسها الأب de Vaux بين العامين ١٩٤٥ و١٩٦٥، مجلّة علميّة تدعى "Revue Biblique"، ويعتبرها كتاب «سرّ يسوع»، منذ البدء، أداة توجّهها روما، ما يُظهر أنّ مؤلّفي الكتاب يجهلان المحتوى الحقيقيّ لهذه المجلّة الاختصاصيّة. عندما فاض، بشكل ملحوظ في الخمسينات، سيل المقالات المتعلّقة بمكتشفات قمران، ما عادت روما قادرة – في رأي السيّدين Baigent و Leigh على كبحه بشكل كاف من طريق "Revue Biblique" فقط. ماذا كان يمكن فعله؟ «لقد أطلقت الـ Ecole العام ١٩٥٨ مجلّة أخرى، Revue de Qumran، كانت تُعنى فقط بلفافات البحر الميت والمواضيع المشابهة الأخرى. لقد استطاعت Ecole، من طريق هاتين الأداتين، السيطرة رسميًّا على منبرين معتبرين ومعروفين يرتبطان بمناقشة قمران. وكان بمقدور ناشري هذه المجلّة قبول المواضيع أو رفضها وفق ذوقهم، وهكذا تمكّنوا، منذ البدء، من ممارسة تأثير حاسم على سير أبحاث قمران».

في الواقع، ليست هناك أي علاقة بين Revue de Qumran وEcole Biblique. إذ تأسّست هذه المجلّة على يد الأب Jean Carmignac في باريس العام ١٩٥٨، الذي كان يقوم وحده بإصدارها حتّى وفاته العام ١٩٨٦. ولا يسعنا معرفة كيفيّة توصّل كتاب «سرّ يسوع» إلى ترتيبه ضمن «مجموعة» de Vaux واعتباره «أحد أعضاء هذا الفريق» (ص ٩٩. عاش الأب Carmignac دومًا في باريس في ظروف متواضعة جدًّا، ولم يلقَ، كعالم، أيّ دعم من كنيسته. وحتّى لو وُجد هذا الدعم، لما وقع تحت تأثيره (يمكن في هذا الشأن مقابلة ما كتبه في Revue de Qumran، المجلّد ١، ١٩٥٨–٥٩، ص ٣–٦). في كلّ حال، كانت علاقته بـ Revue Biblique وناشريها غير متينة.

بعد وفاة Jean Carmignac العام ١٩٨٦، أصبح الباحث القمرانيّ الفرنسيّ Emile Puec ناشر مجلّة Revue de Qumran. وهو يملك، منذ سنوات عديدة، مقرًّا دائمًا في Ecole Biblique حيث التقاه Michael Baigent أثناء إقامته في أورشليم في تشرين الثاني ١٩٨٩، وقد اعتبر، متسرّعًا، تحت تأثير المعطيات المحلّيّة أنّ "Revue de Qumran" مشروع مرتبط بشكل وثيق بـ "Revue Biblique"، ناسبًا إيّاها، بسبب انحيازه الشخصيّ، إلى وصاية روما. ليس الكاردينال Ratzinger هو من يدبّر الأمور وراء الكواليس، بل من الواضح جدًّا أنّه واحد من كاتبي «سرّ يسوع»، الذي استخدم نتيجة مفتعلة من نتائج أبحاثه السيّئة كأساس لادّعاءاته المفتقرة إلى كلّ مصداقيّة.

العلاقة الوحيدة الملموسة بين مكتشفات قمران والفاتيكان، والتي جرى تضخيمها في كتاب «سرّ يسوع» بشكل يتلاءم ومقاصد الكتاب، هي «قيام الفاتيكان، بواسطة بعض أمواله، بشراء موادّ تعود إلى الكهف ١ بقيمة ٣٠٠٠ جنيه استرلينيّ» في خريف ١٩٥٥. لقد عثر الكاتبان «في سجلّ خاصّ بالمراسل الصحافيّ» "John Allegros" على هذه المعلومات المثيرة بالنسبة إليهما. من المعروف أنّ لا شيء يكشف الاهتمامات الحقيقيّة لمؤسّسة ما أكثر من التأثير الماليّ الموجّه، أكان الفاتيكان هذه المؤسّسة أو أيّة شركة صناعيّة أخرى. فهل ضبط الفاتيكان في محاولة سرّيّة لبسط نفوذه؟

التزام الفاتيكان المادّيّ، وهو معروف بعامّة ومصيب من الناحية المنطقيّة، يحتاج بالتأكيد إلى توضيح لغير الاختصاصيّين. كما أنّ الوضع يصلح هنا، على أفضل وجه، لعرض المشاكل المتعلّقة بشراء مخطوطات قمران بشكل دقيق، وذلك لأنّ شروط الملكيّة القانونيّة نتجت من شراء المخطوطات في البدء، وساهمت، من جهتها، في تأخير عمليّة نشر نصوص قمران حتّى اليوم. فضلاً عن ذلك، من المفيد معرفة ما حدث في ذلك الوقت بالضبط.

شراء المخطوطات والحقّ الدوليّ

تمكّن البدو، في شهر آب من العام ١٩٥٢، من العثور على الكهف Q4، ونهبه. وكان يحوي ثلثي مخطوطات قمران، تقريبًا. رغم ذلك، تمكّن الباحثون من إنقاذ آخر ما تبقّى من محتوياته. لكنّ البدو وسماسرتهم لم يشاؤوا، في بادئ الأمر، التخلّي عن غنيمتهم الثمينة، ولهم في هذا أسباب وجيهة.

العام ١٩٤٩، حصل مار أثناسيوس صموئيل، متروبوليت أورشليم لطائفة السريان الأرثوذكس، من كاندو على أربع لفافات من البحر الميت، يمكن اعتبارها محفوظة بشكل كامل، مقابل مبلغ قدره ٩٧,٢٠ دولارًا أميركيًّا. في ذلك الوقت، لم يكن أحد يعرف القيمة الحقيقيّة لهذه المكتشفات. وقد قام خبراء اختصاصيّون، في صيف ١٩٥٢، بإطلاع المتروبوليت على أهمّيّتها. غير أنّ البدو وسماسرتهم كانوا يفتقرون، في بادئ الأمر، إلى الخبرات التجاريّة التي تمكّنهم من تحديد ثمن ملائم لعروضهم. كما أنّهم كانوا غير قادرين على اختبار السوق بأنفسهم، لأنّ حيازة هذه المخطوطات أمر غير شرعيّ. لذا لم يؤدِّ بيع بعض القطع الفرديّة من الكهف ١ و٢، المكتشف في شباط العام ١٩٥٢، إلى نتائج مرضية. الأمر الذي حتّم استبقاء غالبيّة الموادّ المكتشفة الأخرى على سبيل الاحتياط.

في ١٣ شباط ١٩٥٥، صرّح رئيس وزراء إسرائيل David Ben Gurion، أثناء مؤتمر صحافيّ في أورشليم، أنّ الجامعة العبريّة في أورشليم نجحت في تموز من العام ١٩٥٤ في الحصول على أربع لفافات من المتروبوليت مار أثناسيوس صموئيل مقابل مبلغ قدره ٢٥٠,٠٠٠ دولارًا أميركيًّا، وأنّ الصفقة تمّت في أميركا. لقد وفّر هذا الإيراد للبائع رخاء معيشيًّا محترمًا لبقيّة حياته. من الناحية القانونيّة، كان من المفترض أن تحصل كنيسته على هذا الإيراد. إلاّ أنّه تمّ، بعد ذلك، انتخاب خلفٌ له في أورشليم، ما يجيز الاستنتاج أنّ مار أثناسيوس، الذي أصبح من الأغنياء، بقي في أميركا، من دون أيّة صفة كنسيّة رسميّة.

نشرت، في العامين ١٩٥٠ و١٩٥١ ثلاث لفائف المتروبوليت بكاملها، مع معطيات دقيقة عن مقاييسها. من بين هذه اللفائف المنشورة مخطوط إشعياء البالغ طوله ٧٣٤ سم، وارتفاعه ٢،٦٢ سم. وقد سمح نشر هذه اللفائف باشتهارها لدى الجميع. فإذا قسّم سعر الشراء الرسميّ للفافات على أربعة، ينتج أنّ سعر كلّ لفافة ٦٢٠٠٠ دولارًا أميركيًّا، أي أنّ سعر كلّ سنتمتر واحد من مخطوط إشعياء، الذي تبلغ مساحته ١٩٢٣٠ سم٢، يساوي ٣,٢٥ دولارا أميركيًّا. بعد إعلان رئيس الوزراء الإسرائيليّ، تمكّن البدو ووسطاؤهم من التحقّق، رسميًّا، من القيمة الحقيقيّة للفافات البحر الميت، أو ما حفظ منها. وفي النهاية عرضت البضاعة المكنوزة، ولكن طبعًا بحصص صغيرة فقط، وذلك خوفًا من حجزها. وكان الشارون يدفعون مبالغ إضافيّة للحصول على أجزاء المخطوطات المرتبطة بعضها ببعض، وذلك لأنّهم أدركوا أنّ البائعين سوف يمزّقونها لبيعها كمقتطفات بغية الحصول على مداخيل إضافيّة.

هذا ما أكّده لي، العام ١٩٦٤، كثير من الوسطاء المشتركين في العمليّة آنذاك، كلّ على حدة. وأكّدوا أنّ لفافة إشعياء كانت مرجعًا لحساباتهم. وأروني طبعتها المتوفّرة لديهم، معتبرين أنّه لمن المشرّف جدًّا اتّخاذهم أكبر اللفافات الثلاث المنشورة قاعدة لحساباتهم، لأنّهم، لو كانوا اعتمدوا واحدة من المخطوطات الصغيرة، لكان سعر السنتمتر الواحد ارتفع بشكل ملحوظ. غير أنّه لم تخطر في بالهم إمكانيّة تحقيق أسعار عليا بواسطة نصوص ذات محتوى مهمّ لم تكن معروفة حتّى ذلك الحين، إذ كانوا يجهلون العبريّة وحتّى الآراميّة أيضًا. لهذا ما كان باستطاعتهم تقدير ثمن ممتلكاتهم بشكل تفصيليّ. وعليه، فإنّ السنتمتر الواحد لكلّ اللفافات والبقايا «القمرانيّة» التي كانت في حوزة البدو كان يكلّف الشارين الرسميّين بالجملة سعرًا مبدئيًّا، بغضّ النظر عن الإضافات القليلة نسبيًّا مقابل القطع الاستثنائيّة. وفي بعض الأحيان كان العارضون يقومون بلصق الأجزاء بواسطة لاصق شفاف أو أبيض، بغية الحصول على المبلغ الإضافيّ المرغوب به، مقابل القطع الكبيرة الكاملة أو شبه الكاملة.

وفي أيلول من العام ١٩٥٢، قام البدو بتفريغ الكهف ٦ من مقتطفات عائدة لمخطوطات أخرى. وفي النهاية، عثر، في شباط العام ١٩٥٦، على الكهف ١١، الذي ما يزال يعتبر، إلى اليوم، آخر الكهوف المكتشفة. وهو يحتوي على بعض اللفافات التي حفظت بحالة جيّدة. وعلى الأرجح أنّ جزءًا منها ما زال في حيازة مكتشفيها.

أراد معظم مالكي مكتشفات قمران، في ذلك الوقت، أن يغتنوا بسرعة. لذا، بدأت بعد ١٣ شباط من العام ١٩٥٥، تجارة مكثّفة لهذه البضاعة القيّمة، دامت ثلاث سنوات. وبيعت بعض القطع الفرديّة الجميلة إلى السيّاح، الذين كانوا يجهلون غالبًا سعر الشراء الرسميّ، فعمدوا إلى دفع مبالغ أكبر من تلك التي كان الشارون الخبراء يدفعونها. لكنّ القليل فقط من هذه الأجزاء، حُصل عليه بطرائق خاصّة، هو اليوم في متناول العلم. فعند العمل على إعادة تركيب مخطوط أو لفافة ما على أساس محتواها، يتبيّن أنّ الكثير من بقاياها مفقود. وفي كلّ حال، لقد تمّ شراء غالبيّة الموادّ الجديدة من مكتشفات قمران، آنذاك، بواسطة أموال جُمعت من أنحاء العالم كافّة، وذلك لتقويمها علميًّا، في متحف Rockefeller، حيث كَمّلت هذه المواد القطع المكتشفة في الكهوف الأخرى والمحفوظة هناك.

معظم الأموال التي جُمعت من أجل الحصول على هذه الكمّيّات الكبيرة من المقتطفات أتت من أميركا، وإنكلترا، وفرنسا، وهولندا. وقد ساهمت، أيضًا، مقاطعة Baden-Wuettemberg الألمانيّة، العام ١٩٥٥، بمبلغ قدره ٥٠,٠٠٠ ماركًا ألمانيًّا. بهذا المبلغ، دفع ثمن المقتطفات من الكهف ٤ تقدّر مساحتها ب ٣٥٧٠ سم٢، من بينها بقايا تفسير لسفر النبيّ ناحوم الكتابيّ تبلغ مساحته حوالى ٥٠٠ سم٢. وللمقارنة، فإنّ ملزمة واحدة من ورق الكتابة المتوسّط الحجم Din-A4 تشغل مساحة قدرها ٦٢٤ سم٢. لم تكن أموال الفاتيكان كافية إلّا لشراء ٣٠٠٠ سم٢ فقط، أي جزء صغير نسبيًّا من مجموع المواد. تتّضح الفكرة إذا أخذنا في الاعتبار أنّ لفافة إشعياء وحدها ذات مساحة قدرها ١٩٢٣٠ سم٢. وتطلّبت، آنذاك، عمليّة شراء أخرى كمّيّات أكبر من مقتطفات الكهف Q4، أي حوالى

٤٠٠٠٠ سم٢، مبلغًا يقارب ١٣٠٠٠٠ دولارًا.

أوردنا معايير المقابلة والقرائن هذه لنفهم أنّ المال الذي دفعه الفاتيكان، كان، بالمقارنة مع مجموع الإنفاق العامّ، مبلغًا زهيدًا جدًّا، تتعذّر، على أساسه، ممارسة أي نفوذ على كامل مشروع نشر نصوص قمران المحفوظة في متحف Rockefeller، حتّى ولو رغب المشترون بذلك فعلاً. تؤكّد كلّ الأدلّة أنّ هذا لم يحصل قط.

وثمّة أمر آخر في غاية الأهمّيّة، يساعدنا على فهم الواقع، لم يُؤخذ بعد في الاعتبار. فالجهات التي اشتركت في شراء موادّ المخطوطات، لم تحصل، إلاّ على نصف حقوق الملكيّة فقط، في حين بقيت حقوق النشر محصورة بالعلماء الذين أرسلتهم، إلى أورشليم، الدول المانحة. يضاف إلى ذلك الوضع القانونيّ الخاصّ بكلّ من متحف Rockefeller وEcole Biblique، اللذين ابتاعا أيضًا بعض الأجزاء.

أمّا متحف Rockefeller ذاته فقد افتُتح العام ١٩٣٨ كمؤسّسة خاصّة، تحت اسم رسميّ هو The Palestine Archaeological Museum (P.A.M.). وكانت إدارته، حتّى تشرين الثاني من العام ١٩٦٦، منوطة بوزارة الآثار في عمّان. واعتُبرت كلّ المخطوطات التي عُثر عليها في قمران «آثارًا»، وأصبحت، تاليًا، ملكًا مباشرًا للمملكة الأردنيّة. وبنتيجة ذلك، كان من المفترض أن تكون المخطوطات كلّها ملكًا للمتحف الوطنيّ في العاصمة عمّان، رغم أنّ بدو قبيلة تعامرة اعتادوا، تقليديًّا، النظر إلى حقّ الملكيّة هذا بشكل مختلف تمامًا. غير أنّ الأردن ساهم دومًا في تجهيز متحف Rockefeller الخاصّ والإنفاق عليه، وأوكل إليه حقّ الاحتفاظ بالمخطوطات الأردنيّة حتّى نشرها. لهذا السبب سوّقت سلسلة النشر الرسميّة مقتطفات قمران المحفوظة في متحف Rockefeller تحت اسم «اكتشافات في صحراء الأردنّ اليهوديّة» (Discoveries in the Judean Desert of Jordan)، وذلك حتّى السنة ١٩٦٨. بعد ذلك، ابتداءً من المجلّد الرابع، الصادر العام ١٩٧٧، أُلغيت إضافة «الأردن» إلى العنوان الرسميّ.

غير أنّ الأمور تعقّدت، حين استولى البدو على هذا الملك الحكوميّ، ولم يقبلوا تسليمه إلاّ مقابل مبالغ طائلة من المال. كما لم ترغب الحكومة الأردنيّة، آنذاك، في تأمين المبالغ الضروريّة، التي يمكن اعتبارها، بحسب القانون الدوليّ، نوعًا من المكافأة. لذا، قام كلّ من المتحف الخاصّ Rockefeller و Ecole Biblique بتقديم المساعدة بواسطة أموالهما الخاصّة واشترك في العمليّة مموّلون أجانب. وكما جرت العادة في العالم أجمع، توزّع الآثار التي تُكتسب بأموال أجنبيّة على أساس تعاقديّ، فيأخذ بلد المنشأ نصف الكميّة، ويذهب النصف الآخر إلى دافعي الأموال. وهكذا، مثلاً، تمّ اتفاق بين ألمانيا، التي دفعت مبلغ ٥٠,٠٠٠ مارك، والأردن على تقاسم المخطوطات بين البلدين، فأودعت حصّة ألمانيا في مكتبة جامعة Heidelberg-Baden-Wuerttemberg.

من السهل مراقبة آليّة سير هذا النظام عبر ما حصل العام ١٩٥٥، إذ بعد نشر اثنين وسبعين جزءًا من الكهف Q1، بقي ثلاثة وعشرون مخطوطًا منها في متحف Rockefeller، ونُقلت عشرة إلى متحف عمّان، حيث هي إلى اليوم، بينما استقرت المخطوطات الـ٣٩ الباقية، والتي اشترتها أوّلاً الـEcole Biblique، في باريس، بشكل نهائيّ، بعد أن اشترتها الـBibliothèque Nationale وعلى هذا النحو وُزّعت أجزاء ١٣٠ مخطوطًا عائدة إلى الكهوف Q2 وQ3 وQ5 وQ10 بعد نشرها العام ١٩٦٢. لذا، ومنذ ذلك الحين، حفظت، مثلاً، أجزاء اللفافة النحاسيّة العائدة إلى الكهف Q3، في متحف عمّان.

عند الحصول على حقوق الملكيّة هذه، كان من الطبيعيّ أن يُمنع أيّ مموّل أجنبيّ من نقل ما اشتراه من مخطوطات. لأنّ ما جمع مع مرور السنين في متحف Rockefeller يتكوّن من ألوف الأجزاء الكبيرة والصغيرة، في حين أنّ الأجزاء الفرديّة لمخطوط ما غالبًا ما تكون ملكًا لمموّلين مختلفين. وكان لا بدّ من بقاء هذا العدد الكبير جدًّا في متحف Rockefeller، في مرحلة أولى، بغية التمكّن من العمل عليها بشكل علميّ موثوق.

منذ الخمسينيّات من القرن العشرين، وجدت حلول لكلّ المشاكل التي كان يتعذّر تجنّبها بأسلوب معقول يرضي الجميع، بحيث إنّ حقوق النشر كلّها، حتّى تلك العائدة إلى المخطوطات الأردنيّة - سُجّلت بشكل ملزِم بأسماء العلماء، أعضاء الفريق الدوليّ، الذي كان عليه، بعد ذلك، إنجاز أعمال الدراسة والنشر العلميّ. ولم يكن يُسمح للمالكين بالتصرّف في حصصهم إلاّ بعد إتمام النشر الرسميّ لمخطوطات كبيرة أو لمجموعات مقتطفة في مجلّدات. وهكذا، لم يكن باستطاعة الألمان، على سبيل المثال، نقل شرح سفر ناحوم «الذي يملكونه» إلى Heidelberg العام ١٩٦٨، إلاّ بعد نشره على يد J. M. Allegro. وإذا ما تبيّن، أثناء عمليّة النشر، أنّ ثمّة مالكين عدّة لمخطوط واحد، عندئذ يذهب هذا المخطوط إلى مَن يملك القسم الأكبر منه، بعد التعويض على المالكين الآخرين. وأُسندت إلى الأب Roland de Vaux، بناء على عقد، مهمّات التنسيق الصعبة المتعلّقة بالناحية العلميّة للموضوع، أمّا ما يتعلّق بمصالح حقوق الملكيّة فأنيط بالوزارة المعنيّة في عمّان.

لا يمكننا أنّ نفهم أنّ المصالح الشخصيّة لم تكن منذ البدء ذات شأن بالنسبة إلى العمل العلميّ الجاري على مخطوطات قمران في متحف Rockefeller، بل عقود قانونيّة معقّدة جدًّا، ما لم نعرف هذه الخلفيّات. وكان لا بدّ من تنظيم هذه الأمور رسميًّا وبشكل مستمرّ. فبعد وفاة الأب De Vaux العام ١٩٧١حلّ محلّه الأب Pierre Benoit، ثمّ، بعد وفاة هذا الأخير العام ١٩٨٧، تسلّم المسؤوليّة البروفسور John Strugnell من جامعة Harvard. ومنذ استقالته المبكّرة في تشرين الثاني من العام ١٩٩٠ لأسباب صحّيّة، أصبحت الأوضاع القانونيّة شبه مبهمة، لأنّه، إلى ذلك الحين، لم تنقل رسميًّا القوانين المتمثّلة في ما مضى بالأب Roland de Vaux إلى كلّ الهيئات المعنيّة. أمّا اليوم فيقوم جهاز "Israel Antiquities Authority (I. A. A.)" بهذه المهمّة على نحو أمين، ومن دون تقاعس، مع الاتصال المستمرّ بعمّان. غير أنّ هذا الوضع لا تقبله كلّ المحافل الدوليّة.

كذلك، وزّعت حقوق النشر بشكل ملزِم على علماء الفريق المختصّ، فحصل كلّ منهم على مجموعة معيّنة ومحدّدة من المخطوطات، كتلك التي تعود إلى كهف معيّن، أو تلك الكتابية العائدة

إلى كهف آخر، من دون الأخذ في الاعتبار حقوق الملكيّة الخاصّة بكلّ منها. وهكذا، انفرد، مثلاً، John Marc Allegro بحقّ نشر كلّ الشروح الكتابيّة من الكهف Q4، بما فيها أيضًا تفسير ناحوم، وهو، من جهة حقوق الملكيّة، مُلك «لألمانيا». بهذه الطريقة فقط، أمكن تنظيم عمليّة نشر منسّقة وإلغاء مبدئيّ لكلّ شكل من أشكال الكيفيّة، وإلاّ لفضّل كلّ اختصاصيٍّ نشر أهم نتائج هذه النصوص، عوض إنجاز العمل على موادّ صعبة وذات مردود قليل. أو لتمنّى المموّلون الأجانب عرض المخطوطات، التي لم تُنشر رسميًّا بعد، في بلدهم أوّلاً، وذلك لكي يتمكّنوا من جعل عمليّة الحصول على الطبعات بأسعار خياليّة أمرًا طبيعيًّا بالنسبة إلى عامّة الناس، بدل أن تنشر النصوص التي يملكونها بشكل لا يرضيهم من الناحية المادّيّة.

إلاّ أنّ الجانب السلبيّ لعقود الحماية هذه، التي وضعت لمصلحة العمل العلميّ المُتقَن، كان يتمثّل في أنّ كلّ تغيير في تشكيلة فريق النشر أو في تحديد مسؤوليّة نشر مخطوطات معيّنة، كان يتطلّب تغييرات مماثلة في العقود المبرمة، باشتراك كلّ الأطراف القانونيّين. إذ لم يكن باستطاعة أيٍّ من أعضاء الفريق نقل حقوق النشر إلى آخرين بشكل منفرد. كما كان متعذّرًا تعيين اختصاصيٍّ آخر في الفريق بسهولة. أمّا في حال وفاة أحد أعضاء الفريق أو تقديم استقالته طوعًا، فكان يجب تعيين خلف له بشكل رسميّ. في كلّ من هذه الأحوال، كان ينبغي للوزارة المعنيّة في عمّان المشاركة في ذلك، فضلاً عن كلّ مالك آخر للمخطوطات، بقدر ما هو معنيّ. هذا يفسّر الجمود النسبيّ لهذا النظام. ولم تبدأ الجهة الإسرائيليّة بإعادة توزيع الأعباء المتبقّية على نطاق واسع، في تفاهم ممكن مع من كانوا، حتّى ذلك الحين، مسؤولين عن النشر ومع الجهات المعنيّة الأخرى، إلاّ عندما تبيّن أنّ أيّ عضو من أعضاء الفريق الأصليّ لن يتمكّن أثناء حياته من نشر كلّ النصوص المعهود بها إليه. ولكن ثمّة حتّى اليوم كثير من الصعوبات، أهمّها ما يتعلّق بالناحية الحقوقيّة.

في أيار من العام ١٩٦١، قام الأردن بتأميم كلّ المخطوطات التي كانت ما تزال في متحف Rockefeller، أي أنّه، فعليًّا، جرّد المالكين، إلى ذلك الوقت، من حقوقهم عارضًا عليهم، في الوقت

عينه، تعويضات مناسبة. قَبِل البعض هذا العرض، كقسم من المؤسّسات في أميركا، ورفضه البعض الآخر. في تشرين الثاني ١٩٦٦، أمّم الأردن المتحف أيضًا. ولم يغيّر احتلال إسرائيل شرق أورشليم، في حزيران العام ١٩٦٧، وتولّيها إدارة متحف Rockefeller، شيئًا في هذا الواقع، إذ ظلّ البناء وكلّ آثاره، بما فيها مخطوطات، قمران، يُعتبر، بحسب القانون الدوليّ، ملكًا للدولة الأردنيّة. لكن بالنظر إلى الوضع القانونيّ الخاصّ لشرق أورشليم، الذي لا تعتبره إسرائيل جزءًا من «المناطق المحتلّة»، بل قسمًا أساسيًّا من عاصمتها، ثمّة حرص شديد على عدم المساس بالحقوق الأردنيّة التي ما زالت قائمة قانونًا.

لم تستفد إسرائيل حتى الآن من الإمكانيّة المتاحة لها بمصادرة المخطوطات المحفوظة في متحف Rockefeller، لأنّها ليست أكيدة أنّ الدول المالكة لجزء من هذه المخطوطات، مثل أميركا، أو إنكلترا، أو فرنسا، أو هولندا، أو ألمانيا، أو الفاتيكان، لن تُحيي من جديد حقوقها القديمة، ما سيؤدّي، في نهاية المطاف، إلى نقل قسم كبير من المخطوطات، نهائيًّا، إلى كلّ أنحاء العالم، بدل بقائها في أورشليم تحت حماية جيّدة. يبدو أنّ إسرائيل تفضّل حقّ الملكيّة الفعليّة على حقوق الملكيّة المتنازع عليها. والأرجح، في كلّ حال، أنّ هذا رأي الهيئات الإسرائيليّة المعنيّة، صاحبة القرار. ربّما توضّحت، بفضل هذه الشروحات بعض الأمور المتعلّقة بهذا الوضع المعقّد، والتي، لولا ذلك، لبقيت مُبهمة. من الواضح أنّ واضعي كتاب «سرّ يسوع» لم يبذلا جهدًا خاصًّا للتعرّف إلى هذا الوضع القانونيّ. فحين تصادفهما أمور غير واضحة ينساقان وراء شبهاتهما عوض تقصّي الوقائع، التي أرادا إماطة اللثام عنها على طريقة المخبرين.

السنة ١٩٥٥، حصل الفاتيكان، من طريق مساهمته الماليّة، على حقّ تملّك ١٥٠٠ سم٢ لموادّ متفرّقة من مكتشفات قمران، كان من الممكن عرضها في روما، في مكتبة الفاتيكان الغنيّة بالمخطوطات القديمة، لو أنّ الفاتيكان لم يقبل عرض التعويض الأردنيّ العام ١٩٦١. كما لم يهتمّ الفاتيكان كثيرًا بمضمون هذه الأجزاء. وبما أنّه تمّ، بحسب كتاب «سرّ يسوع» (ص ٦٤) التعرّف بسهولة، «في نصف

يوم واحد»، إلى المواد المُشتراة آنذاك، فمن الممكن أن تكون هذه المواد بقايا مخطوطات كتابيّة بشكل أساس.

لم يدّعِ الأب Roland de Vaux لنفسه حقوق نشر مخطوطات قمران. إذ كان مسؤولاً، فقط، عن الجانب الأثريّ وتنسيق مهمّات النشر، التي كان نصفها، منذ البدء، مُسندًا إلى أناس غير كاثوليك. هكذا، لا يقع أيّ لوم على الأب De Vaux بسبب التأخير في نشر نصوص قمران. العكس هو الصحيح، فقد حاول الأب De Vaux بكلّ إمكانيّاته، تسريع عجلة النشر قدر المستطاع. غير أنّ مجلّد النشر الذي أنجزه مع Jozef T. Milik وآخرين العام ١٩٦٠ عارضًا فيه بعض النتائج الأثريّة، لم يظهر إلاّ العام ١٩٧٧، أي بعد مرور ستّ سنوات على وفاته. يمكن الاطّلاع على أسباب التأخير في مقدّمة هذا المجلّد وهي، في أيّ حال، لا تمّت بصلة إلى ألاعيب الفاتيكان على الإطلاق، كما يحلو لكاتبي «سرّ يسوع» الادّعاء.

إضافة إلى ذلك، حاول ناشرو الفريق الاختصاصيّ، باستمرار، إشراك اختصاصيّين آخرين في عملهم، لأنّ صعوبات القيام بعمل متقن على المادّة المخطوطيّة كانت عبئًا عليهم لا يستهان به. أمّا John Strugnell، الذي يُشهّر به إلى أبعد الحدود في كتاب «سرّ يسوع»، فقد سلّم، في نهاية العام ١٩٩٠ - أي عند تدهور حالته الصحّيّة - معظم نصوصه إلى آخرين، لا سيّما إلى إسرائيليّين وأميركيّين. وقد ظهر الكثير منها في طبعات رائعة، في حين احتفظ Frank M. Cross بثمانية من أصل مئة وسبعة وعشرين مخطوطًا قمرانيًّا كتابيًّا، كانت حصّته في عمليّة النشر النهائيّة. أمّا ما تبقّى من مخطوطات، فقد سلّمها إلى آخرين منذ مدّة طويلة، مع ما يتعلّق بها من أعمال إعداديّة، وقد نُشر الكثير منها.

تكفي هذه الإشارات والإيضاحات لترشدنا إلى حقيقة الأمر. فالأعمال ذات الطابع الأسطوريّ، التي على شاكلة كتاب «سرّ يسوع»، لها، من دون شكّ، سحرها الخاصّة. لذا يتعذّر القيام بالكثير

لضحدها، رغم كونها بعيدة كلّ البعد عن الحقيقة. والغريب، أحيانًا، أنّ فعاليّتها كبيرة. هكذا انتشرت، على سبيل المثال، الإشاعة القائلة إنّ دولة إسرائيل، التي تسيطر بالطبع حاليًّا على كلّ نصوص قمران التي لم تُنشر بعد، وعدت الفاتيكان، بإبقاء موادّ المخطوطات المتبقّية طيّ الكتمان، بغية الوصول، من طريق ذلك، إلى اعتراف روما الدبلوماسيّ بها، العالق منذ العام ١٩٤٨. أخبار كهذه هي وليدة كتاب «سرّ يسوع».



كتاب «يسوع القمراني»

أخذت الباحثة الأستراليّة القمرانيّة Barbara Thiering بالنجاح الذي حقّقه الكاتبان Leighh Baigent في سوق الكتب. وكانت قد ألّفت ثلاثة كتب نشرت، على التوالي، في ١٩٧٩و١٩٨١ و١٩٨٣، حاولت فيها أن تثبت أنّ «معلّم الحقّ» المذكور، مرّات عدّة، في نصوص قمران، كان يوحنّا المعمدان. أمّا أحد أعدائه التاريخيّين، «رجل الكذب»، فلم يكن إلاّ يسوع نفسه. وقد قام Robert Eisenman، السند الرئيس لكتاب «سرّ يسوع»، بمماهاة هاتين الشخصيّتين مع يعقوب الصدّيق، أحد إخوة يسوع وراعي كنيسة أورشليم، وخصم بولس، وهو، في رأيه، عميل سرّي مرتدّ يعمل لصالح سلطة الاحتلال الرومانيّة في فلسطين.

كان لهذه التحديدات أن تصبح ممكنة، مع بقائها غير منطقيّة، لو كانت المخطوطات التي تذكر «معلّم الحقّ» و«رجل الكذب»، تعود إلى فترة زمنيّة متأخّرة بحوالى ١٠٠ إلى ١٥٠ سنة عن التاريخ الذي حدّده علم الخطوط القديمة وفحص الكربون ١٤. غير أنّ هذا لم يثنِ Barbara Thiering وRobert Eisenman عن زعمهما.

إثر عدم تهافت القرّاء على الكتب القمرانيّة الثلاثة الأولى، وجدت Barbara Thiering الفرصة الذهبيّة التي تمكّنها من مشاركة أصحاب الكتب الأكثر رواجًا نجاحهم. ظهر كتابها الجديد بعنوان Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls: Unlocking the Secrets of His Life Story السنة ١٩٩٢، ووصل في الوقت المناسب، في فترة عيد الميلاد العام ١٩٩٣، إلى المكتبات الألمانيّة، تحت عنوان مغرٍ، وهو «يسوع القمراني». حياته مكتوبة من جديد». وفيه أنّ يسوع تزوّج مرّة ثانية من مريم المجدليّة، كما سبق للسيّدين Leigh وBaigent أن زعما في كتابهما الأوّل «الكأس المقدّسة وورثتها». ويلتقي الكاتبان أيضًا على أنّ يسوع أنجب من هذا الزواج طفلة، وتمكّن من النجاة من عقوبة الصلب. غير أنّ الكاتبين ينتهجان، بعد ذلك، طريقين مختلفين. فبعد نجاة يسوع من صلبه، لا يقوم بترحيل زوجته وابنته إلى جنوب فرنسا، على حدّ زعم «سرّ يسوع»، بل تستبقي Barbara Thiering عائلة يسوع في فلسطين، حيث تنجب له مريم المجدليّة ولدين آخرين. ولكنّها تنفصل عنه في آخر الأمر، فيتزوّج

بليديا، بائعة الأرجوان القاطنة في ثياتيرا من أعمال آسيا الصغرى، والمذكورة في سفر أعمال الرسل (أع ١٦: ١٤-١٥ و ١٦، ٤٠). وقد عاش يسوع، بعد صلبه، ثلاثين سنة على الأقلّ، إلى أن لقي حتفًا طبيعيًا في روما.

إضافةً إلى ذلك، تدّعي السيدة Thiering أنّ يسوع لم يدعُ نفسه مطلقاً «ابنًا للّه». أمّا ولادته العذريّة فهي مجرّد أسطورة. والحقيقة أنّه ولد في مكان يدعى بيت لحم لا يمتّ بصلة إلى المكان الذي يحمل الاسم عينه على بضعة كيلومترات جنوب أورشليم، حيث ولد داود. يحتوي الكتاب على صورة تشير إلى المكان الذي صُلب فيه يسوع، حسب زعم الكاتبة، ويقع على شرفة المرل على مسافة بضعة أمتار جنوب قاعة الاجتماعات الموجودة في مستوطنة قمران. أمّا الكهف Q ٧ المجاور لها فهو، بحسب Thiering المكان الذي فيه شُفي يسوع من آثار التعذيب الذي تعرّض له.

يمكن، بحسب الكاتبة، إثبات هذا كلّه بمطابقة معلومات العهد الجديد مع معطيات نصوص قمران والمعلومات الأثريّة. غير أنّ هذه الادّعاءات لا تمتّ إلى البحث العلميّ الجدّيّ بصلة ولو بشكل جزئيّ، كما بيّن كلّ من Otto Betz وRainer Riesner في كتابهما الصادر العام ١٩٩٣ بعنوان «يسوع، قمران والفاتيكان».

كتاب «يسوع والمسيحيّون الأوائل»

ظهر، السنة ١٩٩٣، عمل للكاتبين Robert Eisenman وMichael Wise تحت عنوان «يسوع والمسيحيّون الأوائل. تحليل لفائف قمران». نال هذا الكتاب رواجاً كبيرًا، ولكنّه كان، جزئيًّا، أكثر رزانة ممّا اختلقته Barbara Thiering. يصير العنوان الأصليّ لهذا الكتاب الصادر العام ١٩٩٢ "The Uncovered Dead Sea Scrolls" عنوانًا فرعيًّا هنا. وهذا ما يفسّر جزءًا أساسيًّا من نجاح المبيعات. ولكن، إذا نظرنا إلى المحتوى، نجد أنّ «يسوع» و«المسيحيّون الأوائل» لا يذكرون إلاّ لمامًا. إذ قام Michael Wise بنقل خمسين نصًّا عبريًّا وآراميًّا، هي عمومًا أجزاء من نصوص الكهف القمرانيّ الرابع، فضلاً عن صور مصغّرة لاثنين وعشرين نصًّا من مقتطفات مختلفة. أمّا نقل النصوص فجاء في ثمانية فصول.

كلّ فصل، وكلّ نصّ، مزوّد بمقدّمة كتبها Robert Eisenman. وفيها يمثّل الآراء ذاتها التي سبق أن حقّقت ضربتها القاضية في كتاب «سرّ يسوع». غير أنّه زوّدها، هذه المرّة، بمعطيات إضافيّة مستمدّة من النصوص المعروضة.

يدّعي هذا الكاتب أنّه جعل في متناول الجميع، للمرّة الأولى، أهمّ النصوص التي ما زالت غير منشورة من الكهف ٤، أي تلك النصوص التي يتّفق السيّدان Leigh وBaigent على وصفها، على الصفحة الخلفيّة للغلاف الخارجيّ، بأنّها النصوص التي خبّأها الفاتيكان «طويلاً في سرّيّة تامّة». ينطبق هذا، في أفضل الأحوال، على ١٨ حالة من أصل ٥٠. في نهاية كلّ فصل «ملاحظات» تشير إلى «نقاشات» سابقة حول هذه النصوص. والإشارة هنا، في الواقع، إلى ما نُشر من هذه النصوص سابقًا، ويعود أقدمها إلى العام ١٩٥٦.

يقوم الكاتبان، في بعض الحالات، بعرض جزء أكبر من محتوى نصوص المخطوطات، بالمقابلة مع تلك المنشورة قديمًا. ولتحقيق ذلك، يستخدمان نماذج نصوص كان الناشرون الحقيقيّون وزّعوها في

ما مضى أثناء المؤتمرات، من دون أن يذكرا عمل الآخرين. كما أنّه لا تجري الإشارة عادة إلى الاستخدام المتكرّر، والذي يمكن إثباته، لطبعات مؤقّتة أخرى من هذه النصوص. بدل ذلك، يزعم الكتاب أنّه يقوم بتحليل كلّ النصوص «الجديدة» بشكل مستقل. إلاّ أنّه يمكننا إثبات عدم صحّة هذا الادّعاء في أمثلة كثيرة. عدا ذلك، فإنّ النصوص الثمانية عشر التي نُشرت فعلاً لأوّل مرّة بهذا الشكل العلنيّ هي أصغر النصوص وأقلّها أهمّيّة في هذا المجلّد، وهي، في كلّ حال، معروفة لدى رجال الاختصاص منذ مدّة طويلة.

قام Michael Wise ومساعدوه، بشكل عامّ، بجهود كبيرة، فحسّنوا، في كثير من الأحيان، القراءات القديمة بمساعدة صور لأجزاء المخطوطات، ولكنّهم تعمّدوا، أحيانًا أخرى، جعل هذه النصوص أسوأ ممّا كانت عليه سابقًا، بحجّة تحسينها. ولكن من المؤسف أنّهم لم يفهموا المخطوطات الأصليّة في أورشليم. فالترجمات الإنكليزيّة، التي تشكّل المرجع الوحيد لغير الاختصاصيّين، كانت، جزئيًّا، سيّئة، وذلك، غالبًا، في مواقع حاسمة من حيث المحتوى. وما الطبعة الألمانيّة إلاّ مرآة صادقة لهذه الأخطاء. ولذا على المهتمّين استعمال ترجمات هذا الكتاب بحذر شديد. حتّى الاختصاصيّون تنقصهم، في أكثر من نصف الحالات، صورة عن هذه النصوص، ليستطيعوا مراقبة القراءات والاقتراحات لسدّ الثغرات لدى وجود كلمات مفقودة جزئيًّا في النصّ الأصليّ، بغضّ النظر عن النوعيّة السيّئة للصور المصغّرة للمخطوطات.

سوف نثبت صحّة هذا النقد عبر بعض الأمثلة النموذجيّة.

فالنصّان ٣٥ و٣٦ – أي «الرسالة الأولى» و«الرسالة الثانية المتعلّقة بأعمال معتبرة أعمال بر» اللذان يؤلّفان، في الحقيقة، «الرسالة»، هما نقل أمين لنصّ كان قد سلّمه البروفسور Elisha Qimron من منطقة بئر سبع إلى المشاركين في مؤتمرات اختصاصيّة سابقة. لكن الكتاب لا يذكر إلاّ عمليّتي نشر مشتركة لبعض جمل هذه الرسالة، قام بها كلّ من Elisha Qimron وJohn Strugnell العام ١٩٨٥، من دون أن يأتي على ذكر نشر النصّ الكامل، الذي كلّف Qimron وStrugnell الكثير من

الجهد، وكان Michael Wise استخدمه فعليًا.

المثل الثاني هو النصّ ٥٠، أي «مديح الملك يوناثان»، وقد نشره في بدء العام ١٩٩٢ الزوجان الباحثان Hanan Eshel وEsther من أورشليم، بالاشتراك مع Ada Yardeni، في مجلّة "Tarbiz" الإسرائيليّة المتخصّصة. يدين Michael Wise لهذا النصّ بأساسات ترجمته، غير أنّه لا يأتي على ذكره في كتابه.

لكنّ الأسوأ من ذلك كلّه ترجمة النصوص. فإذا ترجمنا بدء الجزء المخطوطيّ الأوّل بأسلوب فقهيّ محكم، يصبح كالآتي: «السماء والأرض يجب أن تطيعا مسحاءه، وكلّ ما في داخلها لا يُسمح له بالانحراف عن وصايا القدّيسين: أنتم من تطلبون الربّ، جنّدوا كلّ القوى في خدمته». «مسحاء اللّه»، في هذا السياق، كما هو مألوف عادة في نصوص قمران، هم أنبياء الكتاب (إشعياء، إرميا،...)، الذين ينبغي اتّباع إرشاداتهم. أمّا «وصايا القدّيسين» فليست إلاّ وصايا أسفار موسى الخمسة، أي التوراة، والتي كشفها اللّه لموسى «عبر ملائكته القدّيسين» (قابل كتاب اليوبيل ١: ٢٧-٢٩؛ ٢: ١؛ غل ٣: ١٩). لغة الاختصاص تسمّي أسلوب التعبير هذا المألوف في الكتاب المقدس توازيًا تركيبيًا، "parallelismus membrorum" يذكر في هذا النصّ جزئي القانون الكتاب، أي التوراة وكتب الأنبياء، كأساس توجيهيّ لطاعة اللّه. أمّا المؤمنون فعليهم أن يقوموا بتنفيذ المطلوب في التوراة وكتابات الأنبياء بكلّ قوّتهم. هذا يعادل في اليهوديّة بشكل عامّ وحتّى اليوم مبادئ ذات شأن تُصاغ في نصّ قمران هذا بلغة جميلة جدًّا.

ولكن كيف يصبح النصّ ذاته في ترجمة Michael Wise؟ «السماء والأرض ستطيعان مسيحه،...» وكلّ ما فيها، هو لن ينحرف عن وصايا القدّيسين، استمدّوا قوّة بخدمتكم إيّاه، أنتم (من تبحثون عن السيّد). وهكذا يتمّ هنا بأسلوب تفسيريّ غير مسؤول تجاهل الـ parallelismus membrorum، وتاليًا زجّ المسيح، عبر تفسير خاطئ، في نصّ لا يأتي على

ذكره أصلاً. جمع «القدّيسين» يقابله جمع «مسحاء اللّه» (لا «مسيح اللّه») في القسم الأوّل من القول. يؤدّي الافتراض الخاطئ لصيغة المفرد إلى قول غريب، وهو أنّ السماء والأرض، أي العالم كلّه مع الشمس والقمر والنجوم والملائكة بأسرهم، عليها أن «تطيع» هذا المسيح. هذه أقوال غريبة تمامًا عن اليهوديّة القديمة، إنْ في نصوص قمران أو في تقاليد أخرى، لا سيّما أنّ قوى السماء «تطيع» دومًا اللّه، لا المسيح.

ويبلغ تشويه النصوص، في هذه الحالة، ذروته عبر عنوان «مسيح السماء والأرض» المعطى لكلّ الترجمة. يخلو هذا الأمر من الصحّة. ولكن كيف يمكن لقرّاء هذا الكتاب الذين يجهلون العبريّة أن يكتشفوا أنّهم خُدعوا بشيء غير موجود قطّ، خصوصًا أنّ الترجمة مرفقة بالنصّ العبريّ الأصليّ، وبصورة الجزء المخطوطيّ الأصليّ.

في ما عدا ذلك، يقدّم هذا النصّ، عن وعي، بوصفه أهمّ ما يعرضه الكتاب، وتُعطى له أهمّيّة خاصّة. الهدف من هذا إبراز التعليم الخاصّ عن المسيح في نصوص قمران. غير أنّ هذا التعليم لم يكن موجودًا قطّ بهذا الشكل.

نجد مثلاً آخر على الترجمة المضلّلة في النصّ ٤٩ من الكتاب. فالجملة الوحيدة المحفوظة بكاملها من هذا الجزء الصغير هي: «وفضلاً عن ذلك تمّ تحذيره، أي أحد المجرمين، لأنّه كان يحتسي بوله». كانت هذه العادة مألوفة في الطبّ الشعبيّ، وما تزال إلى اليوم عند الهندوس في الهند. غير أنّ الآسانيّين المشهورين بقدراتهم العلاجيّة، كانوا يرفضون بكلّ وضوح هذا النوع من الطبّ.

تترجم هذه الفقرة بشكل مبهَم كالآتي: «إضافة إلى ذلك، فقد أحبّ الانفراد بجسده»، ويجعل هذا الاستنتاج الفرديّ عنوانًا بارزًا للنصّ بكامله. تحمل صياغات كهذه المرء على التفكير بسهولة في شذوذ جنسيّ. ويقود Robert Eisenman القارئ في هذا الاتّجاه، عندما يذكر تمهيديًّا «المسائل

الجنسيّة» كسبب للّوم الموجه. لكنّ هذه الممارسات كانت لتؤدّي، عند الأسانيّين، إلى عقوبات، لا إلى مجرّد تحذير من دون أيّ عقوبة، كما هو الحال في هذا النصّ. والقارئ غير الاختصاصيّ لا يمكنه أن يفعل شيئًا إزاء هذه الترجمات الغريبة إلى هذا الحدّ؟

هذه الأمثلة كافية لتبيّن، بشكل خاصّ، النقص الذي يعانيه كتاب «يسوع والمسيحيّون الأوائل»، الذي أُلقي في سوق الكتب بسرعة كبيرة. فالكتاب يبدأ باختيار سيّىء لصور مصغّرة، وفي كثير من الأحيان غير مقروءة، لأقلّ من نصف النصوص المقتطفة البالغ عددها ٥٠ نصًّا. تزداد هذه النواقص في عمليّة نقل النصوص وترجمتها. غير أنّ ما ينقص الكتاب على وجه الخصوص، فهي وسائل إيضاح كافية. فما كتبه Robert Eisenman في هذا الشأن ربط للأفكار وتقديم حلول لأحجيات، غالبًا من دون فائدة، أكثر ممّا هو معلومات موضوعيّة. وهذا مؤسف، إذ إنّه بالنسبة إلى كثير من قرّاء هذا الكتاب، هذه هي المرّة الوحيدة في حياتهم التي لا يصادفون فيها ادّعاءات تتعلّق بنصوص قمران فحسب، بل ترجمات ملموسة للنصوص. كان من المفروض ألاّ يتمّ خذلهم إلى هذه الدرجة، بغية دفع كتاب مثير آخر إلى السوق بأسرع ما يمكن.

السرعة التي نشأ فيها هذا الكتاب يمكن أن تُعزى، بشكل كافٍ، إلى الرغبة في الحصول بسرعة على جزء من الاهتمام الذي أثاره كتاب «سرّ يسوع». يصحّ هذا في كتب أخرى تطرّق إليها، في قسمها الأكبر، كلّ من Otto Betz وRainer Riesner في توضيحاتهما.

خلال العاصفة القمرانيّة الأولى في الخمسينيّات، كان الكاتب يحوز ثقة كبيرة من الناس، إذا لم يكن يهوديًّا أو مسيحيًّا، بل ملحدًا ملتزمًا، أي «غير منحاز». فكلّ ما كان يدّعيه كان يقبل من دون أيّ فحص أو تمحيص. غير أنّ ثمّة اليوم معايير أخرى للتقويم تثبت عدم أهليّة عدد من الادّعاءات.

الكتاب الأكثر رواجًا والأوسع الذي ظهر في تلك السنوات تحت اسم مستعار ألّفه Walter Brant

بعنوان «من كان يسوع المسيح؟»، إضافة إلى عنوان فرعيّ مثير هو «هل تُغير مكتشفات لفافات البحر الميت صورتنا عن يسوع؟» (Stuttgart: Union Verlag 1957، ٣١٤ صفحة مع ٢٦ لوحة وخريطتين). هذا الكتاب يكاد لا يعرفه أحد اليوم. أروع مثال، من بين أمثلة لا تحصى، على المعرفة المنقوصة لكاتبه صورة مخطوط قمرانيّ تحمل كلمة EL، «اللّه»، في الكتابة العبريّة القديمة. ويوضح النصّ المرافق أنّ هذا هو «الاسم المقدّس EL أو AL هذه المعلومة تعود بوضوح إلى كتاب بالإنكليزيّة سعى لجعل قرّائه يألفون لفظة AL أو EL كاسم للّه. ولكن من كان بمقدوره أن يعرف أنّه لم يكن هناك قطّ إله إسمه EL أو AL؟ إلاّ أنّ انتقاد الكتب الرائجة يصل دومًا إلى شريحة قليلة من قرّائها.



٤- الحفريّات

خربة قمران

عندما بدأ الأب Roland de Vaux ومساعدوه عمليّات التنقيب المكثّفة في خربة قمران، العام ١٩٥٢، اصطدموا، فور شروعهم بالعمل، بطبقة كثيفة من الرماد تخبّئ كميّة من رؤوس الرماح الرومانيّة. الأمر الذي يوحي بأنّ الذين كانوا هناك، من سكّان هذه المستوطنة، لم يلوذوا بالفرار قبل هجوم القوّات الرومانيّة، بل اتخذوا من أبنيتها حصنًا لهم. لكن، لم يكن لديهم أيّ فرصة حيال التفوّق الرومانيّ. أمّا الأمر المشؤوم جدًا فكان أنّ سقوف الأبنية في هذه الأرض الفقيرة بموادّ البناء كانت مغطّاة بجذوع النخيل وأنابيب القصب. وهذا ما سهّل احتراقها بعد انهمار السهام المشتعلة عليها.

لم يُعثر على هياكل عظميّة في هذه الأنقاض. ما يعني أنّ السكّان هربوا في الوقت المناسب إلى خارج مستوطنتهم أثناء احتراقها. ولا نعلم ما إذا كانوا أُبيدوا هناك أو أُخذوا أسرى. وهكذا أتت هذه الكارثة على حياة عرفت تنظيمًا هائلاً في هذا المكان.

بعد ذلك، أعاد الرومان تجهيز بعض الأبنية المهدّمة، وأقاموا هناك نقطة حراسة عسكريّة. فقمران نقطة عسكريّة استراتيجيّة، إذ تسمح برؤية المناطق البعيدة عنها بشكل جيّد. وتمكن، منها، مراقبة المدخل المؤدّي إلى صحراء يهوذا عبر أعالي وادي قمران. لهذا أهمّيّة كبيرة من الناحية الاستراتيجيّة.

أثناء الثورة اليهوديّة الثانية بين ١٣٢ و١٣٥ م.، تمركزت في قمران فرقة تابعة لقائد الثورة بار كوخبا. وتؤكّد قطع نقديّة عُثر عليها في قمران، أنّ الحرّاس الرومانيّين رابطوا هناك لمدّة طويلة، كما أنّ الثوّار وجدوا فيها لاحقًا.

سمّى اليهود هذا المكان مِسعد حسيدين mesad chasidin، أي «حصن الأتقياء» أو «حصن الأسانيّين». وردت هذه التسمية القديمة للمكان في إحدى الرسائل التي تمّ تبادلها بين مجموعات القتال التابعة لبار كوخبا، والتي عُثر عليها في وادي مربعات. تشتقّ عبارة «أسانيّين» من الآراميّة essen، التي تعني «الأتقياء»، وتقابلها في العبريّة لفظة حسيديم. كان اسم «الأسانيّون»، أو «الأتقياء»، يطلق على أعضاء هذا الفريق الدينيّ اليهوديّ الكبير، الذي كان يسيطر على مستوطنة قمران في وقت من الأوقات. وكان هذا معروفًا تمامًا عند ثوّار بار كوخبا.

لم يستخدم الرومان وثوّار بار كوخبا إلاّ عددًا قليلاً من الأبنية الصغيرة الواقعة على سفح البرج الدفاعيّ. ويرجّح أنّهم أعادوا بناء بعضها لأجل أهدافهم الخاصّة. بعد ذلك، تداعت هذه الأبنية وفرغت تمامًا من سكّانها. وبقي كلّ شيء على حاله حتّى الزمن الحاضر. ولم يبق إلاّ تلك الأجزاء الكبيرة من المستوطنة التي صمدت الآف السنين، تحت طبقة الرماد التي تغطّيها والعائدة إلى العام ٦٨ م.، من دون أن تتدمّر.

عندما بدأ، في العام ١٩٥٢، التنقيب عمّا هو مخبّأ تحت الأبنية الرومانيّة المهدّمة، وطبقة الرماد المغطّاة برمل فاتح اللون، ظهرت أساسات جدران، وبقايا أبنية تعود لمستوطنة صغيرة من حيث المساحة، بيد أنّها ذات شأن كبير بالنسبة إلى الظروف التي كانت سائدة هناك. يبلغ عرض المدخل الشماليّ الذي يقود إلى مُجمّع البناء حوالى ٧٥م، ثمّ يضيق قليلاً ليمتدّ باتّجاه الجنوب. هذا بالاضافة إلى وجود منشآت أخرى في حيّز المدخل وبئر ماء كبير عند الطرف الجنوبيّ الشرقيّ.

تنقسم المستوطنة بكاملها إلى ثلاثة مجمّعات رئيسة. عند يسار المدخل الشماليّ تقع منطقة السكن، وهي تتألّف من طابقين. ويقع مجمّع الأبنية التجاريّة على الجهة اليُمنى، وعند الطرف الجنوبيّ تقع قاعة الاجتماعات التي كانت تستُخدم، في الوقت عينه، كغرفة طعام.

كانت الحياة والتجارة ممكنة في هذا المكان رغم الظروف التي سادت في العصور القديمة. ويعود ذلك إلى أنّ سكّان قمران ضاعفوا الجهود التي بذلوها في سبيل اتّخاذ الاحتياطات اللازمة، وبنوا مؤسّسات ضمنت لهم، ولو بشكل جزئيّ، وجودًا ذاتيًّا مستقلاً في هذا المكان الصحراويّ النائي، حيث الحرارة تكاد لا تُحتمل في معظم أيام السنة.

لتأمين المياه للمستوطنة، أُنشِئ حوض كبير على نقطة عالية في الجبل، في أعالي وادي قمران. وكان هذا الحوض قادرًا على تخزين كمّيّات كبيرة من الماء في موسم المطر الشتويّ. كانت المياه تنقل منه بواسطة قناة، ما زال القسم الواقع منها عند أسفل الجبل، قريبًا من المستوطنة، محفوظًا إلى اليوم. كانت القناة تمرّ، في بعض أجزائها، بأنفاق صخريّة اصطناعيّة، ثمّ كانت تتفرع في المستوطنة. وكانت، في وقت سابق، تؤمّن الماء لعدد كبير من الآبار والأحواض المائيّة والمنشآت الصناعيّة المتنوّعة وأحواض المعموديّة الطقسيّة والمنشآت التابعة للمطبخ.

عين فشخا

لسدّ الحاجات الاقتصاديّة الأخرى، استعمل سكّان قمران منشأة كبيرة تتألّف من أبنية تجاريّة ومساحات زراعيّة، تبعد عن المستوطنة الأصليّة حوالى كيلومترين أو ثلاثة باتّجاه الجنوب. عند هذه النقطة كانت السلسلة الجبليّة لصحراء يهوذا تحاذي البحر الميت، ولا يفصلها عنها إلاّ مساحة صغيرة تصلح لطريق. وتجد على طرف هذه السلسلة، عند الساحل الضيّق، نبع ماء عذب يُسمّى عين فشخا. و«العين» كما في العربيّة هي نبع الماء، أمّا «فشخا» فهو اسم المكان الذي يقع فيه هذا النبع. أوصل المستوطنون السابقون إلى هذا المكان أيضًا كمّيّات إضافيّة من الماء من المنحدر الجبليّ، من طريق وصلات تغذية.

سهّلت إمكانيّة الريّ في هذه المنطقة زراعة أشجار النخيل والخضار، ونموّ الأعشاب في المنطقة المحيطة بعين فشخا من الجهة الشماليّة، على مسافة أطول من نصف الطريق المؤدّية إلى مستوطنة قمران. واكتشفت كمّيّات كبيرة من نوى ثمر النخيل في كلّ منطقة عين فشخا، وفي مستوطنة قمران والكهوف المحيطة. ممّا لا شكّ فيه، أنّ زراعة الحبوب وأنواع أخرى من المزروعات لم يكن ممكنًا في هذه المنطقة لاحتواء تربتها على نسبة عالية من الملح.

كان القصب، الذي ما زال ينمو حتّى اليوم بكمّيّات كبيرة في محيط عين فشخا، يستعمل لصناعة الحصائر وأغطية السقوف، والسلل المُضفَرة وحقائب لحمل البضائع ونقلها. ومن جذور أشجار النخيل كان يتمّ تصنيع العصي والملاعق والأمشطة وعدد آخر من المعدّات، عثر على بعضها في قمران والكهوف المحيطة. وهكذا عرف سكّان المستوطنة عيدان الاشتعال، واستعملوها في المطبخ والمؤسّسات الصناعيّة.

والحماية المنطقة الزراعيّة في عين فخشا، والبالغ طولها حوالى كيلومترين، من المياه الجبليّة والحصى المتساقط من الجبال، بني سدّ حجريّ منيع، عرضه متر واحد وارتفاعه متر واحد. يعود النصف الشماليّ لهذا السدّ، مع بناء صغير يقع عند طرفه الشماليّ، إلى زمن المملكة الإسرائيليّة قبل

السبي. أصلح سكّان قمران اللاحقون السور القديم، وأكملوا بناءه مضيفين عليه الجزء الجنوبيّ الممتدّ باتجاه عين فشخا. وشيّدوا، عند وسط السور، بناء كبيرًا، تبلغ مساحته ١٢١٢م، وهو يضمّ ثلاث غرف داخليّة، يظنّ أنّها استُعملت لحفظ المعدّات الزراعيّة وتخزين المحاصيل بشكل مؤقّت.

وعلى بعد مئة متر شمال جدول الماء الدائريّ الشكل في عين فشخا، يقع مجمّع كبير من الأبنية والمنشآت.

وفي أبعد نقطة عن البحر الميت حوضان كبيران محصّنان بنيا جنبًا إلى جنب، يتّصل بأحدهما حوضان جانبيّان. كان هذان الحوضان يزوّدان بالماء من طريق حوض أماميّ صغير، كانت المياه تأتي إليه من الأراضي المرتفعة الواقعة غربًا على المنحدر الجبليّ، وذلك بواسطة أنابيب ذات طاقة كبيرة للضخ. بفضل هذه التجهيزات أصبح جريان الماء الفائض، وكذلك المياه المبتذلة، إلى البحر الميت ممكنًا.

استُخدمت هذه المنشأة المكلفة في إنتاج الجلد الخام. وكانت الأحواض المتنوّعة ضروريّة للمراحل المختلفة من عمليّة الإنتاج. وكانت جلود الحيوانات ترصّ بعضها فوق بعض في الحوض، تفصل في ما بينها موادّ دباغيّة. وكانت الأحجار الكبيرة، التي عثر عليها في أعمال التنقيب، توضع على أعلى الجلود لتسهيل عمليّة رصّها. ولم يكن ممكنًا، في عمليّة إنتاج الجلود، تجنّب الاستهلاك الكبير للمياه، التي كانت تؤمّنها الأنابيب من الجبال.

على بضع خطوات جنوب غرب هذه المدبغة، يقع بناء مؤلّف في الأصل من طابقين، يبلغ طوله ٢٤م، وعرضه ١٨ م. كان طابقه الأرضيّ مدعّمًا بإحكام شديد، أمّا العلويّ فكانت دعائمه ألواحًا خشبيّة. عند جهته الشرقيّة الضيّقة مدخل يؤدّي إلى معبر يكفي عرضه لمرور الحيوانات المحمّلة إلى الفناء الداخليّ، المحاط بغرف للتخزين، كانت تحفظ فيها، أحيانًا، منتجات المدبغة الجاهزة. كما استعملت هذه الغرف لتخزين الحصائر المضفّرة والسلل وحقائب الحمل المصنعة في الفناء الخارجيّ الفسيح، من القصب الذي ينمو في عين فشخا.

ويقع مدخل آخر إلى يسار الممرّ، كان يقود إلى مركز تجاريّ. وعند الجهة الخلفيّة لهذا المدخل غرفة عُثر فيها، أثناء عمليّات التنقيب، على قطع نقديّة. أغلب الظنّ أنّها استعملت كخزنة ومكان لحفظ السجلات. في الفناء الداخليّ، على الجهة اليسرى، سلّم يقود إلى الطابق العلويّ، الذي كان يحوي غرف سكن عديدة. في إحدى هذه الغرف عثر على مزهريّة كلسيّة رائعة، طولها ٧٠ سم، مزركشة ببعض النقوش، إلاّ أنّها تحطّمت عندما تهدّم البناء وانهارت أجزاؤه على الأرضيّة الحجريّة لغرفة التخزين الواقعة في الطابق السفليّ.

على مقربة من الزاوية الجنوبيّة الغربيّة لهذا البناء الرئيس، بناء جانبيّ طوله ٣٤ م.، وعرضه خمسة أمتار فقط. كان جداره الخلفيّ - المتجه نحو الشمال - مدعّمًا على امتداده؛ أمّا جهته الأماميّة فكانت تحوي، في الأصل، ١١ منفذًا. كانت الأقسام الداخليّة لهذا البناء تستعمل كحظائر للحمير التي كانت تقوم بنقل البضائع والمواد الأخرى. الأمر الذي يوحي بأنّ التجارة الخارجيّة كانت كثيفة بشكل واضح.

بالقدر الذي يمكن إثباته، استُخدمت الأبنية التجاريّة والمنشآت الأخرى في عين فشخا، حصرًا، لإنتاج الجلد الخام والمنتجات القصبيّة. تعود القطع النقديّة وقطع الآجر والمزهريّة الحجريّة، التي عُثر عليها هنا، إلى حقبة الاستيطان في قمران، أي إلى الفترة التي تمتدّ من ١٠٠ ق.م. إلى دمار المستوطنة السنة ٦٨م.

إضافة إلى ذلك، تشير القطع النقديّة وحجر كبير كان يستعمل لرصّ الجلود، والتي تعود كلّها إلى تلك الفترة، إلى أنّه لم تُنتَج هنا بضائع فقط، بل كانت التجارة تمارس بشكل واسع. ربّما تمّ أيضًا شراء بعض المواد التموينيّة في هذا المكان. ونذكر، في النهاية، أنّ القطع الإسفلتيّة كانت سلعًا تجاريّة مهمّة. وكانت تنفصل عن قعر البحر الميت وتلقى على الشاطئ. عثر، في أنقاض قمران، على بقايا من هذه البضاعة التجاريّة المرغوبة.

أبنية مستوطنة قمران ومنشآتها

البناء الرئيس

يتألف القسم المركزيّ من مستوطنة قمران من بناء مربّع الشكل، يضمّ طابقين، طوله ١٥م، وعرضه ١٥م من الخارج. الطابق السفليّ في هذا البناء، مثل بناء عين فخشا، مدعم بإتقان، أمّا العلوي فبني على دعامات وألواح خشبيّة.

إذا دخلنا المستوطنة من المدخل الرئيس الشماليّ، كما هي العادة اليوم في الجولات السياحيّة، نجد هذا البناء في الجهة اليسرى، وراء البرج الدفاعيّ القديم مباشرة. وإذا ما سلكنا المدخل من الزاوية الشماليّة الغربيّة، نصل إلى دهليز طويل ومستقيم. على يمين الدهليز سلّم يقود إلى الطابق العلويّ. ومن هناك، نصل، من طريق جسر، إلى الناحية الأخرى للطابق العلويّ العائد للبرج الدفاعيّ، الذي لم يكن الوصول إليه ممكنًا إلاّ من هذه الطريق. كان الطابق السفليّ للبرج مدُعّمًا بقوّة وإحكام، وكان يضمّ مخزنًا وغرف تخزين محصّنة جيدًا لأوقات الضرورة، أي عند اعتداء الناهبين على المستوطنة، على سبيل المثال. من المؤكّد، أنّه كانت ثمّة ترسانة ومركز مراقبة دائم لصدّ اعتداءات كهذه، ما أوجب الاستعداد لها باستمرار.

عدا ذلك، كان الطابق العلويّ في هذا البناء يضمّ، من جهة الشرق، غرفة كتابة واسعة ومضاءة، طولها ١٤م، وعرضها ٤،٥ م. كانت هذه الغرفة تستعمل للكتابة على الجلود ولفائف البردى. عُثِر أثناء الحفريّات على المقاعد ونُضد الكتابة والمحابر المصنوعة من الطين. وكانت معدّات الكتابة هذه سقطت إلى الطابق السفليّ عند احتراق المستوطنة.

استخدمت الأمكنة المتبقّية في الطابق العلويّ لأغراض السكن. لكن، من غير الممكن اليوم تحديد طرازها من وجهة نظر علم الآثار. وذلك لأنّ هذه الأقسام كانت مبنيّة من الخشب، ولم يبق من آثارها شيء بعد اندلاع النار فيها. وكان الطابق العلويّ يضمّ أيضًا، كالسفليّ، دهليزًا عريضًا، يقود

من سلّم الصعود إلى قاعة الكتابة. وشغل المكان المتبقّي مساحة داخليّة إجماليّة طولها ١٥م تقريبًا وعرضها ٨,٥م. هذا المكان لا يتّسع للغرف الموزّعة حول الفناء الداخليّ. وما يمكن تصوّره أنّه كان يحتوي على غرفتي نوم منفصلتين عن بعضهما البعض بواسطة حائط متوسّط، كان المدخل إليهما من الدهليز. وكانت كلّ من هاتين الغرفتين مجهّزة لتسع من عشرة أماكن إلى اثني عشر للنوم في كلّ من الجهتين اليمنى واليسرى، ذلك ابتداء من المدخل الواقع في الوسط، بحيث تكون نهايات الرؤوس متّجهة نحو الجدران. ولو لم تكن «خزائن» الثياب والممتلكات الشخصيّة في الدهليز، بل في غرف النوم، لكانت هناك أمكنة أقلّ للنوم، لكن رغم ذلك، تمكّن أربعون شخصًا تقريبًا من أن يناموا هنا باستمرار.

في الطابق الأرضيّ، يقود الدهليز، باتّجاه أماميّ، إلى غرفة عرضيّة كبيرة ما زالت غاية استعمالها مجهولة حتّى اليوم. عُثر فيها، أثناء الحفريّات، على بقايا غرفة الكتابة المتهاوية التي كانت واقعة فوقها. أغلب الظنّ أنّ هذه الغرفة العرضيّة المستطيلة كانت تستعمل لقصّ الجلود بشكل دقيق على الطاولات الخشبيّة، وخياطتها لتشكّل لفافات طويلة. والأرجح أنّ هذه الغرفة كانت تستعمل أيضًا لوضع سطور الكتابة وحدود الأعمدة، وتركيب قطع السدّ الجلديّة والأربطة في بدء المخطوطات وقصّ الحافتين العلويّة والسفليّة للفائف التي كان طولها يبلغ، أكثر الأحيان، أمتارًا عدّة، بشكل متساو، لينتج من ذلك خطّ مستقيم مطّرد من البدء إلى النهاية. هذا ما يفعله اليوم مُجلّدو الكتب عندما يضغطون بآلة القصّ على أوراق الكتاب لقصّها بشكل متساو. طول هذه الغرفة من الداخل ١٣م تقريبًا. ينسجم هذا الطول بشكل رائع مع الغاية من استعمالها، أي تصنيع اللفائف وتجهيزها للكتابة.

إلى يمين هذا الدهليز، في الطابق الأرضيّ، باب يفضي إلى المكتبة. وهناك ثلاث غرف محجوبة تمامًا عن الخارج. خصّصت الغرفة الأولى، التي تحتوي على عدد قليل من المقاعد المدعّمة على طول الجدران، للمطالعة. لم يكن يدخلها ضوء النهار، وذلك حفظًا للفائف الفاتحة اللون، التي يصبح لونها داكنًا، في ما لو تعرّضت لضوء ساطع لمدّة طويلة. لقراءة اللفائف، كان يستعان، بشكل خاصّ، بضوء

السُرج. في أيّ حال، كان على أعضاء هذه المستوطنة أن يقضوا ثلث ليالي السنة، أو ثلث كلّ ليلة، «يطالعون الكتاب، أي التوراة وكتب موسى الخمسة، ويبحثون عن الحقّ ويسبحون اللّه معًا». وما كان هذا ليتمّ قطّ إلاّ على ضوء السُرج.

في غرفة القراءة هذه، قبالة باب الدخول إلى اليمين، مدخل يؤدّي إلى المكتبة الأصليّة، حيث حُفظ، أصلاً، ما يقارب ألف مخطوط ووثائق أخرى على الرفوف وفي الأواني الفخّاريّة، وقد ضاعت هذه المخطوطات في الكهوف. إلى اليسار، غرفة المكتبة الرئيسة. وإلى اليمين، حجرة حُفظت فيها، بكلّ عناية، اللفائف البالية والمخطوطات وما يمكن جمعه مع مرور الزمن في مكتبة كهذه.

في بعض الكتابات المتعلّقة بمكتشفات قمران تُعتبر هذه الغرفة، بشكل عامّ، غرفة اجتماعات لخمسة عشر رجلاً، يؤلّفون «مجلس الجمعيّة»؛ لكن، في هذه الحال، ما كان دور الغرفتين الأخريين الواقعتين وراءها؟ ثمّة دليلان ملموسان لم يُذكرا، للأسف، في تقارير الحفريّات ولذا لا بدّ من ذكرهما هنا بشكل مفصّل ودقيق.

إلى يسار المدخل المؤدّي إلى غرفة المطالعة، فتحة في الحائط بحجم حجر الفأرة. من رغب بالدخول إلى غرف المكتبة، كان عليه أن يرمي حجرًا هنا، له شكل البنانة، حُفر عليه اسم راميه. عُثر أثناء عمليّات التنقيب في قمران على حجر من هذا النوع، كان اسم مالكه «يوسف». كان هذا الحجر يرمى في غرفة المطالعة ليسقط في حفرة، على شكل وعاء، منحوتة في الحائط. وعند رؤية الحجر مع الاسم المحفور عليه، كان المشرف على المكتبة، يقرّر ما إذا كان سيسمح للشخص المعنيّ بالدخول أو لا.

يمكننا أن نذكر أسبابًا وجيهة لهذا النوع من مراقبة الدخول. السبب الأوّل هو أنّه كان على أعضاء المستوطنة المفصولين لفترة مؤقّتة من الأمور المشتركة كلّها، لارتكابهم خطأً ما، البقاء خارجًا. وكذلك الزوار المتوقّعون الذين لم يحصلوا بعد على إذن الدخول. السبب الآخر هو أنّه لم يكن أحد يتمكّن

من القراءة من دون أن يتلفّظ، في الوقت ذاته، بما يقرأه. من هنا تأتي الحكمة المتداولة، بأنّه ليس هناك مكان مغلق «كما هو الحال في مدرسة يهوديّة».

لم تكن الأمور مختلفة في قمران. لذلك كانت هناك أوقات خاصّة، تُفتح فيها المكتبة للدرجات المختلفة من العضويّة. من عزم أن يكون أسانيًّا كان عليه، منذ البدء، قراءة التوراة، وبُعيد ذلك كان عليه أيضًا قراءة كتب أخرى مثل سفر إشعياء وسفر المزامير. وبقيت كتب أخرى، منها ما هو كتابيّ مثل الأنبياء حزقيال أو دانيال، ومنها ما هو غير كتابيّ، مثل نظم الجمعيّة أو كتب التفاسير، مقتصرة على المتقدّمين في العضويّة. أمّا النصوص الداخليّة، ككتاب «ليتورجيا الملائكة»، فكانت قراءتها محصورة بالأعضاء الكاملين. لذا لم يكن مسموحًا لأحد بأن يدخل غرفة المطالعة، ما دام لا يملك إذنًا، لسماع ما يقرأه شخص آخر. بالنسبة إلى المبتدئين لم تكن هناك إلاّ أوقات مطالعة محدّدة، أمّا بقيّة النهار فكان عليهم استذكار ما طُبع حديثًا في ذاكرتهم، ومحاولة التقدّم في فرصة القراءة القادمة. وقد خدمت المراقبة المحكمة للدخول هذه الأهداف.

ويمكن الظنّ أيضًا أنّ استعمال التجهيز التقنيّ لمراقبة عمليّة الدخول كان ضروريًّا، إذا افترضنا أنّ هذه الغرفة كانت تستعمل لعقد اجتماعات مقتصرة على الأعضاء القياديّين في المستوطنة، الذين كان عليهم التعريف بأنفسهم قبل الدخول. صحيح أنّ تصوّرًا كهذا غريب إلى حدّ ما، لكن لا يمكن استبعاده. لذا فإنّ الدليل الثاني له أهمّيّة خاصّة، لأنّه ميّزة مكتبيّة واضحة.

إذا دخلنا غرفة المطالعة من الخارج نجد، إلى اليسار، نافذة في الحائط الواقع في الجهة المقابلة، استُخدمت في ما مضى كفتحة لتسهيل نقل الأغراض من الجدار وإلى ورائه. في الجهة الخلفيّة لهذه الفتحة، إلى الأسفل، قاعدة مدعّمة، عرضها حوالى نصف متر وطولها ثلاثة أمتار تقريبًا، سطحها مستوٍ تمامًا مسكوب من الملاط، أصبح لامعًا ومصقولاً بسبب الاستعمال الطويل.
الغاية الوحيدة الممكنة لهذه المنشأة الغريبة نستنتجها من المقتضيات الضروريّة لمكتبة اللفافات.

فعندما كان القارئ يطلب مؤلّفًا محددًا من محتويات المكتبة، كان أمين المكتبة ينتقيه ويعطيه للقارئ عبر هذه النافذة إلى غرفة المطالعة. بعض هذه اللفافات كان يتراوح طوله من ١,٥ م حتى ٣ م فقط، لكن الكثير منها وصل إلى عشرة أمتار. ويبلغ طول مخطوط التوراة الكاملة خمسة وعشرين مترًا تقريبًا، لقد اكتُشفت، على الأقلّ، نسخة واحدة من هذا النوع من اللفافات في الكهف Q ٤.

لا يحصل الراغب على لفافة طويلة كهذه مكتوبة من اليمين إلى اليسار، بشكل غير مفتوح، إلاّ إذا أراد قراءتها من البدء. في الحالات الأخرى كان أمين المكتبة يبسطها له على قاعدتها ليصل إلى النصّ المطلوب. أمّا ما تمّ فرده من الخارج، فيُعاد لفّه ثانية، في الوقت عينه، باليد اليمنى. فإذا رغب القارئ بدراسة مقطع إشعياء ٤٠، مثلاً، فسوف يحصل، عمليًّا، على نوع من لفافة ثنائيّة، يرتبط القسمان ببعضهما البعض بواسطة قوس جلديّة، كُتب عليه إشعياء ٤٠. لو أنّ القارئ قام بطريقة اللفّ هذه في غرفة المطالعة، على حِجره وهو في وضع القرفصاء، لأصيبت هذه المخطوطات الثمينة بالتلف بسهولة كبيرة.

كذلك كان أمين المكتبة يعيد لفّ المخطوطات المقروءة على القاعدة الملاطيّة الخاصّة. إذ كان لا بدّ من لفّ اللفافات الطويلة بشكل منتظم وثابت، لمقاومة التلف. هذا لم يكن قطّ ممكنًا تقنيًّا، من دون استعمال اليدين، أو تثبيتها على الحِجر. في العصور القديمة، لم يكن للفائف، في البدء والنهاية، قضيب مع مقبض، كما هي العادة اليوم في المجامع اليهوديّة، ما يُسهّل فتح المخطوط وإغلاقه. بل كانت اللفافة مجوّفة، ولها في البدء والنهاية أقواس للحماية ليس من كتابة عليها. هكذا يمكن تثبيت المخطوط ولفّه عند بدء القراءة وانتهائها، من دون أن يُمحى النصّ.

بعد الانتهاء من القراءة يعاد المخطوط المدروس والمُعاد لفّه بعناية، إلى مكانه الأصليّ على الرف. في بعض المؤلّفات كان العنوان مكتوبًا على الوجه الخارجيّ. في أي حال، لا يمكن حتّى الآن، إثبات هذا الأسلوب الناجع – الذي يمكّن من تحديد المحتوى من دون فتح المخطوط – إلاّ في ثلاثة مخطوطات

قديمة جدًّا. في الحالات الأخرى وجب فتح اللفافة حتّى بدء النصّ، لمعرفة ما فيها. لكن يفترض دائمًا أن يكون أمين المكتبة عارفًا بما عنده تمام المعرفة. وفي أغلب الأحيان كان يمكنه أن يتعرّف إلى المخطوط من دون اللجوء إلى قراءة العنوان.

أبنية الجناح الرئيس الأخرى

إضافة إلى هذا البناء ذي الطابقين، الذي يضمّ مكتبة، وورشة تصنيع اللفافات، وغرفة الكتابة وغرف النوم، كانت هناك في إطار جناح السكن، إلى اليسار، منشآت أخرى كانت تستعمل للأمور الحياتيّة. فقد أظهرت الحفريّات وجود مطبخ وفرن مع غرف للتخزين تابعة لهما، وكذلك العديد من طواحين الحبوب.

بالقرب من الجهة الشرقيّة لهذا البناء، كان هناك مكان للاستحمام. وكانت أحواض المعموديّة محفوظة فقط من أجل التنقية المقدّسة التي كانت تشترط النظافة الجسديّة. كان الماء فيها جاريًا باستمرار، ويتّجه إلى الداخل والخارج. وكان جريان الماء ضروريًّا لإضفاء قوّة رمزيّة على طقس المعموديّة. في العبريّة يسمّى «الماء الجاري» «ماء حيًّا»، والعبارة تعني، في الوقت عينه، «ماء الحياة». من هنا الرمزيّة «الحياة الأبديّة»، التي كان لطقس المعموديّة قديمًا علاقة بها. في الغالب كان الماء الساخن يستعمل للتنقية الجسديّة، وكان الماء المستعمل يتابع جريه، مباشرة بعد استعماله، ولم يكن يتجمّع في حوض الحمّام. لهذا السبب كان حمّام التنقية وحمّام المعموديّة المقدّس مختلفين عن بعضها البعض تمامًا.

لم يكن في قمران دورات مياه قطّ. فمن أجل قضاء الحاجات كان على الأعضاء أن يغادروا المستوطنة إلى مكان بعيد جدًّا في الطبيعة. هناك كان يُحفر ثقب في الأرض، يتّخذ المرء فوقه وضعيّة القرفصاء، من دون أن يكون عاريًا، ثمّ يُعاد، آخر الأمر، طمر هذا الثقب. عُثر في كهوف قمران على واحدة من المعاول الخشبيّة المحفوظة بشكل ممتاز، كانت تستخدم لهذه الغاية.

إلى الجنوب كان مجمّع السكن يتّصل بمعمل للطناجر مع فرنين تابعين له، كانت تصنع فيه جرار تخزين المواد الغذائيّة وأدوات فخّاريّة لحفظ اللفافات، إضافة إلى أغطية جرار، صِحاف، أوعية، طناجر، أباريق، أقداح شرب، سُرج ودويّات حبر. بالقرب من الفرنين، استُخرجت عجلة

الفخّاريّ التابعة لورشة الطناجر، وعلى بعد أمتار منها، منشأة تصنيع طين الطناجر من المواد الأوّليّة. كان الماء المستعمل لصنع الطين يؤخذ من نبع ماء كبير يقع في هذا المكان ويشكّل نهاية نظام سير المياه بكامله.

الأبنية التجارية

كان في مجمّع الأبنية التجاريّة اسطبلات واسعة لعدد كبير من حمير التحميل، التي يستعان بها لإحضار أحمال كبيرة من عين فشخا مثل حصائر قصبيّة، حزم جلد خام، محاصيل زراعيّة أو عيدان حطب. واستعملت، خصوصًا، في جلب تلك البضائع التي لم يكن ممكنًا إنتاجها في قمران وعين فشخا، وأهمّها الحبوب، والخمر وزيت السُرج، إضافة إلى الأقمشة الكتّانيّة لتصنيع الثياب، والزيتون، والبطيخ الأصفر، والخضار، والفاكهة والبخور والموادّ المعدنيّة كالسكاكين وأسلحة الدفاع. وكان يتمّ شراء هذا كلّه في السوق الواقعة في أريحا والبعيدة حوالى اثني عشر كيلومترًا، إمّا من طريق الدفع النقديّ أو من طريق تبادل بضائع الإنتاج المحلّيّ. أمّا اسطبلات الحمير فكانت مرآب ذلك الزمان إذا صحّ التعبير.

عرفت قمران أيضًا تبادلاً تجاريًّا مع مَن كانوا خارجها، حتّى إنّه كانت لديهم منشأة خاصّة لذلك. ومن البديهيّ ألاّ يُسمح للغريب بالدخول إلى المنطقة الداخليّة للمستوطنة. وكان هناك منفذان مدعّمان في الجدار الخارجيّ لأحد الأبنية التجاريّة، استخدما لأغراض هذه العلاقة التجاريّة المرغوبة. الغرفة ذات المنفذين تقع في مكان ما على الجدار الغربيّ للمستوطنة، والوصول إليها ممكن من الخارج سيرًا على الأقدام، قبل اتّصال الجدار الغربيّ بالحافّة العليا لشرفة المرل، الأمر الذي كان يحول دون متابعة السير إلى خارج السور. وجرى في وقت لاحق سدّ هذا المدخل الخارجيّ.

في الأرضيّة غير المرصوفة للجزء الخلفيّ من هذه الغرفة، عُثر على ثلاث طناجر مدفونة، تحوي ما مجموعه، ٥٦١ قطعة نقديّة. كانت الأرضيّة تستعمل آنذاك كخزنة، إذا صحّ التعبير. وهكذا كان الناس يخبّئون أشياءهم تحت الألواح الخشبيّة لغرف سكنهم. وكان تبادل البضائع مع الغرباء يحدث على الشكل التالي: عندما يحصل الاتّفاق التجاريّ، يضع الفريق الأوّل ماله أو بضاعته في الفتحة الأولى، ويقوم شريكه التجاريّ بالخدمة المقابلة في الفتحة الثانية على الجهة الخارجيّة للسور. عندئذ كان الفريقان يتبادلان المال أو البضاعة في الوقت عينه. لو قام أحد الغرباء بإيصال بضاعته إلى

الداخل، لشعر بالقلق إزاء الحصول على الخدمة المقابلة. لكن، لو أخذ بضاعته معه، لكان المال دُفع له من دون أن يكون ممكنًا ضبط البضاعة.

نجد النمط ذاته من المعاملات التجاريّة الصغيرة هذه عبر الفتحات الثنائيّة، في الأسوار الخارجيّة للأديرة المسيحيّة في الزمن اللاحق في صحراء يهوذا. كانت أيضًا لدى الرهبان رغبة واضحة في عدم دخول الغرباء. ومن المستغرب أنّه لم يؤتَ في أيٍّ من المراجع المتعلّقة بمستوطنة قمران على ذكر هذه النوافذ المحدّدة في السور، واعتُبرت الأرصدة المحفوظة في الأرضيّة، غالبًا، مخابئ لكنوز منسيّة. لكنّ هذا الافتراض ينقصه الكثير من المنطق.



مدبغة الجلود

في إطار الأبنية التجاريّة، كان يقع إلى جنوب هذه الغرفة الثنائيّة للتجارة الخارجيّة، ومع غرف التخزين التابعة لها، مجمّع ظلّت غايته السابقة، في بادئ الأمر، سرًّا مجهولاً بالنسبة إلى منقّبي قمران. كما أنّ الأب de Vaux اقتصر في تقريره المؤقّت عن الحفريّات، الذي لم ينتهِ حتّى اليوم بشكل نهائيّ، على الاستنتاج، أنّه لا بدّ من أن كمّيّات هائلة من المياه استُهلكت هنا، إضافة إلى موقد. لكن لأيّ غرض استخدم الماء والنار معًا؟

يمكننا الاقتراب من حلّ ما لهذا اللغز، إذا أخذنا المنشآت الخاصّة بهذه الأبنية في الاعتبار. هناك حوضان كبيران، مدعّمان بإحكام ومطليان بمادّة طينيّة عازلة للماء. الحوض الأوّل طويل ومسطّح، منحوت في الأرض، مع رافد للماء. والحوض الآخر مثبّت على الأرض بارتفاع يساوي ارتفاع الركبة. في هذه الحال، كان لا بدّ من غرف الماء بالدلاء وصبّه في الداخل.

هذا لا يمكن أن يكون مكانًا للغسيل، فالمنشأة مكلفة جدًّا لهذا الغرض. والحقيقة أنّ التنقيب أثبت وجود غرفة كهذه في مكان آخر من المستوطنة، وذلك في جناح آخر من الأبنية التجاريّة. والأرجح أنّ هذه الأبنية كانت تضمّ المنشآت التي استخدمت في دباغة جلود المخطوطات.

استعمل الحوض المسطّح، كما هو مبنيّ، في عمليّة نقع الجلد الخام، وما يتبعها من أعمال أخرى بواسطة الموادّ المخصّصة لذلك. كان الحوض المرتفع ضروريًّا، آخر المطاف، لصقل جهة الجلد، التي سيُكتب عليها، بواسطة حجر بركانيّ، وحفّ الجهة الأخرى للحصول على النوعيّة المرغوبة بها من الجلد. وغالبًا ما تكون قطع الجلد رقيقة جدًّا. ثمّ كانت تستخدم موادّ مساعدة، تتابع جريها بعد الاستفادة منها. لهذا الغرض حافّة الحوض على ارتفاع كافٍ. وكان الماء الساخن في الدباغة يليّن الجلد، ولهذا الغرض علّق قدر معدنيّ كبير فوق الموقد.

على خلاف عمليّة إنتاج الجلود الخام، حيث كانت جلود الحيوانات تُشبع ضربًا وترصّ أكوامًا، كانت كلّ قطعة من جلد الحيوانات تُعالج بشكل فرديّ أثناء الدباغة. ومن مكتشفات اللفائف القمرانيّة نعلم أنّه كانت تجري دباغة جلود حيوانات أخرى بدل الأغنام والماعز، التي كانت تربّى محليًّا في المدبغة الواقعة في عين فشخا، كجلد الظبيان. عمليّة الدباغة هذه كانت المرحلة الانتقاليّة التي لا يمكن الاستغناء عنها، بين عمليّة إنتاج الجلد الخام، التي تسبقها، وبين كلّ ورشة عمل أخرى، لإنتاج المخطوطات، كانت تحدث في الطابق الأرضيّ للبناء الرئيس.



الغرف التجاريّة الأخرى

من الصعب الكشف عن المنشآت الأخرى التي كانت تضمّ الغرف التجاريّة الباقية، لأنّه قُضي عليها، أثناء احتراق مستوطنة قمران، من دون أن تترك أثرًا واضحًا.

أغلب الظن، أنّه كان ثمة مغزل للصوف، عَمِلت فيه خصوصًا النساء آنذاك، وورشة خراطة من أجل إنتاج مقابض الأدوات المنزليّة والحراب، وأيدي الرماح والمعاول وأنواع مختلفة من المنحوتات، والملاعق والأمشطة، وعيدان الكتابة، وصناديق الثياب والعلب الصغيرة المخصّصة لاستعمالات متعدّدة، أي، باختصار، كلّ ما أمكن إنتاجه من الخشب آنذاك.

لم يكن ليُستغنى أيضًا عن ورشة تصنيع الأحذية التي كانت تنتج، على سبيل المثال، الصنادل، والأحزمة الجلديّة وسدادات المخطوطات أو المحافظ لحزم الصلوات ونصوص أعمدة الأبواب.

تظهر إحدى غرف الأبنية التجاريّة، وكأنّ حدّادًا عمل فيها في الماضي. وربما كان هذا الحدّاد يصنع حمّالات السرج والحمّالات الجدرانيّة، وشوّايات، ومِحراك تقليب النار وأواني نحاسيّة، شناكل أبواب، مزاليج، أقفالاً ومفاتيح، رووس حراب وسكاكين، كذلك بعض الحاجيات الأخرى البسيطة.

وهكذا،كان يصنّع في مستوطنة قمران، بشكل مستقلّ قدر الإمكان، كلّ ما كان سكّانها بحاجة إليه في الحياة اليوميّة، للحدّ قدر الإمكان من مصاريف الشراء. من النادر أن يُحدّد تفصيليًّا وبدقّة، ما الذي كان ينجز محليًّا، وما كان يتمّ شراؤه إضافة إلى الموادّ الأوّليّة.

قاعة الاجتماعات

إلى جانب المكتبة، مكان الدراسة المركزيّ، وغرفة الكتابة، كانت تقع قاعة الاجتماعات، المنشأة الأهم من أجل الحياة اليوميّة في هذه المستوطنة، والتي كانت آخر منشآت المبنى من جهة الجنوب. في هذه القاعة كان الأعضاء الأسانيّون الكاملون يجتمعون ثلاث مرّات في اليوم، للصلاة الصباحيّة، وتناول الغداء والعشاء.

تمنح العضويّة الكاملة، عند الأسانيّين، بعد اختبار يدوم ثلاث سنين على الأقل. عند انتهاء كلّ سنة، كان على المنتسب الجديد أن يخضع لامتحان، يُحدّد فيه، ما إذا كانت المعرفة التي اكتسبها خلال تلك الفترة كافية، وما إذا كانت لديه الحكمة الحياتيّة الملموسة التي لا تختلف عن التقوى الحقيقيّة في التوراة. من اجتاز هذا الامتحان، أمكن له أن يُرقّى إلى الدرجة الأعلى للعضويّة، أمّا الامتحان الثالث المُجتاز بنجاح، فكان يمكّن العضو المعنيّ من الحصول على العضويّة الكاملة.

ومن لم يحصل على العضويّة الكاملة بعد، كان عليه إقامة صلواته وحده، وتناول وجبات الطعام منفردًا. وعلى عكس ذلك، كان لزامًا على الأعضاء الكاملين أن يصلّوا ويأكلوا بشكل مشترك دائمًا.

كانت تسبق وجبات الطعام المشتركة صلاة. لذا كان كلّه هذا فعلاً طقسيًّا يتطلّب التنقية الطقسيّة. عند المدخل المؤدّي إلى قاعة الاجتماعات حوض معموديّة كبير، على كلّ عضو المرور فيه قبل دخول الغرفة. وثمة مجرى عرضيّ لقناة توصيل المياه إلى حوض الغطس هذا، عند الواجهة الشماليّة، يقود مباشرة إلى داخل القاعة التي تحوي في طرفها الآخر انحدارًا واضحًا. كان هذا الماء يستعمل لتنظيف الأرض من بقايا الأطعمة وأوساخ أخرى بعد وجبات الطعام، بخاصّة أنّ تناول وجبات الطعام كان يتمّ على الأرض وليس على الطاولة.

رغم ذلك، كانت تُسمّى أوقات الطعام «اجتماعات المائدة»، والاستعداد لها كان يسمّى «تهيئة

المائدة». والسبب أنّ العادة في البيوت الخاصّة في أورشليم واليهوديّة كانت تقضي بوضع الطعام على طاولات منخفضة، انتشرت إلى حدّ كبير، وكان الآكلون يجلسون حولها. وقد أثّرت هذه العادات على اللغة المتداولة. لكن الأسانيّين كانوا يأكلون عمليًّا، كالحجّاج في ساحة هيكل أورشليم، على الأرض. لو كانت هناك طاولات في بيت الاجتماع هذا، لكان من غير الممكن قطّ، أن تجري هنا ممارسة طقس الصلوات كما كان مألوفًا عند الأسانيّين.

الصلاة المشتركة تقام قبل الطعام وفقًا للطقس عينه الذي كان يُمارس في خدمة الهيكل في أورشليم. في المجامع اليهوديّة، ومنذ زمن يسوع، كانت الصلاة تجري وقوفًا (أنظر مثلاً متّى ٦: ٥؛ لوقا ١٨: ١١، ١٣). أمّا في الهيكل فكان المصلّون، قديمًا، يجثون على ركبهم من أجل الصلاة، وينحنون وسواعدهم ممدودة إلى الأمام لتمسّ جباههم الأرض. هذا ما نراه اليوم عند المسلمين حين يؤدّون الصلاة في مجامعهم. من دون أن يمدّوا سواعدهم، يضعون راحتي اليدين إلى جانب الرأس على الأرض. في العصور القديمة، كان فعل الصلاة هذا يسمّى سجودًا، أو عبادة بالسجود. في هذا تعبير عن مهابة اللّه، كسيّد فوق العالم كلّه. في الشرق القديم، كان المرء يسجد بهذا الشكل أمام الحكّام أيضًا؛ الساعدان الممدودتان كانتا تظهران بوضوح، أنّه لا يحمل في يديه سلاحًا للقتل. كانت هذه الحركة تعني، حين تؤدّى للّه، أنّ الإنسان مطيع له في الأحوال كلّها.

طول المكان الداخليّ لقاعة الاجتماعات في قمران اثنان وعشرون مترًا، وعرضه ٤,٥ م. ما مساحته حوالى ١٠٠ م٢. هذه المساحة كانت تمكّن حوالى ٢٠٠ شخص من أن يصلّوا واقفين، ولأكثر من ١٠٠ شخص بأن يتناولوا طعامهم، في الوقت عينه، في وضعيّة القرفصاء. لكن، إذا أخذنا في الاعتبار، أنّه لم يكن ممكنًا أثناء طقس الصلاة وفقًا لممارسات الهيكل، أن يصلّي أكثر من ستّة رجال جنبًا إلى جنب، في كلّ صفّ عرضيّ، وأنّ كلّ صفّ يتطلّب فسحة أماميّة قدرها ١,٧٥ م. على الأقلّ، وأنّه لا بدّ من إبقاء مكان فارغ وكافٍ في مقدّمة القاعة للمتقدّم، نستنتج أنّ هذه الغرفة صُمّمت، لتسع حوالى ستّين رجلاً يشتركون في الصلوات وتناول الطعام.

وعليه فإنّ الأعضاء الأسانيّين الكاملين الذين أمكن لهم العيش، في الوقت عينه، في مستوطنة قمران، لم يتجاوز عددهم الستّين. وبما أنّ مخطّط هذا المكان يعكس، على الأرجح، الحدّ الأقصى لما تصوّره المهندس، فإنّنا نتوقّع عددًا أقلّ ممّا يمكن للقاعة أن تسع. لذا يتّفق الباحثون على أنّ عدد الأسانيّين في قمران لم يتجاوز الخمسين.

نقترب من هذه القيمة الإحصائيّة ذاتها، التي استُنتجت من الرقعة المُستفاد منها في قاعة الاجتماعات، إذا انطلقنا من عدد القبور في مدافن قمران.

صحيح أنّه انتشرت، في العصور القديمة، عمومًا، عادة نقل الأموات إلى أمكنة دفن بعيدة عن مناطق سكنهم، وذلك تحقيقًا لرغبتهم أو رغبة أقربائهم. فضّل اليهود أن يدفنوا في المدينة المقدّسة أورشليم، أو في المدافن المحيطة بها. وعادة ما ينتقل المرء أثناء حياته إلى حيث يريد أن يدفن ليضمن بذلك أنّ رغبته ستتحقّق. أضف إلى هذا أنّ الظروف المناخيّة لم تكن تسمح دائمًا بنقل الجثامين. إلى اليوم يُدفن المتوفّون في المناطق العليا من أورشليم، في فصل الصيف على الأقلّ، في يوم وفاتهم عينه، إن أمكن. وإذا انطلقنا أيضًا من مناخ المنطقة المحيطة بالبحر الميت، يمكننا الظنّ أنّ كلّ الذين توفّوا هناك، دُفنوا هناك أيضًا. وأنّ أحدًا لم يحمل من مكان آخر، إلاّ من عين فشخا التي كانت تبعد مسافة ثلاثة كيلومترات، وذلك بواسطة توابيت خشبيّة عثر عليها مبعثرة في منطقة قمران.

في قمران مدفن رئيس يحوي تقريبًا ألف حجرة فرديّة. يبدأ هذا المدفن على مسافة خمسين مترًا شرق المستوطنة، ويغطّي المساحة حتّى انقطاع شرفة المرل باتّجاه البحر الميت. إلى العمق قليلاً، يقع مدفن صغير على نتوء شرفة المرل، ويقع آخر في الوادي، حيث يتخطّى وادي قمران اعتبارًا من حيّز شرفة المرل إلى الأراضي الساحليّة. يقارب مجموع الذين دُفنوا في هذين المدفنين الصغيرين مئتي شخص.

أثناء عمليّات التنقيب التي جرت في قمران، فتح أربعة وخمسون من هذه القبور. حُدّد في هذه العيّنات العشوائيّة، قبر واحد للنساء في المدفن الرئيس، ولم يعثر في القبور الأخرى إلاّ على رجال. في المدفنين الجانبيّين، عُثر على عديد من قبور نساء وأطفال، لكن بعضها للرجال أيضًا. لذا يمكن الافتراض أنّ المدفن الرئيس كان مخصّصًا للأعضاء الأساسيّين الكاملين المتوفّين في قمران، في حين كان

المدفنان الجانبيّان مخصّصين للأعضاء الذين لم يحصلوا بعد على العضوية الكاملة، إضافة إلى نساء وأطفال وغرباء، فاجأهم قدر الموت في هذه المنطقة.

عاشت مستوطنة قمران من تأسيسها حوالى ١٠٠ ق.م. و حتى دمارها السنة ٦٨ م.، حوالى ١٧٠ سنة. وإذا انطلقنا من أنّ عدد القبور الألف في المدفن الرئيس، يوازي تقريبًا عدد المتوفّين من الأعضاء الكاملين خلال هذه الفترة، يكون معدّل المتوفّين منهم، سنويًّا، حوالى ستّة أشخاص. لم يكن ممكنًا الحصول على العضويّة الكاملة في جماعة الأسانيّين قبل إتمام سنّ العشرين على الأقلّ. أغلب الظنّ أنّ معدّل عمر القبول كان اثنتين وعشرين سنة، وهو سنّ واقعيّ إلى حدّ ما. من جهة أخرى، كانت أعمار المدفونين، في القبور، تتراوح بين ٢٥ – ٣٥ سنة، أيّ أنّهم بلغوا تقريبًا ثلاثين سنة وسطيًّا، كما تبيّن أثناء فحص الهياكل العظميّة.

ينتج عبر هذه التحديدات والحسابات أنّ الزمن الوسطيّ لمكوث أعضاء أسانيّين كاملين في قمران، حتّى وفاتهم، يقارب ثماني سنين. ليس مهمًّا، عمومًا، من وجهة نظر إحصائيّة، ما إذا كانت كثافة السكّان، خلال ١٧٠ سنة، قد تعرّضت لتقلّبات، وكم كان عدد القادمين إلى قمران لفترة قصيرة، وكم كان عدد الذين قضوا حياتهم فيها، وكم كان عدد الذين داهمهم الموت على نحو غير متوقّع، أو كم مكان عدد الذين عادوا ثانية إلى مواطنهم أصحّاء معافين. هذه الأسئلة ليست ضروريّة بالنسبة إلى المعدّل الإحصائيّ.

إذا ربطنا معدّل فترة الإقامة في قمران، بمعدّل الوفيّات السنويّ يكون عاش في قمران حوالى ثمانية وأربعين عضوًا أسانيًّا كاملاً تقريبًا، وهذا العدد قريب من القيمة التي توصّلنا إليها، عندما أخذنا في الاعتبار إمكانيّات الاستفادة من مساحة الغرفة في قاعة الاجتماعات.

في النهاية نفترض، أنّ الرجال، من الذين لم يحصلوا على العضويّة الكاملة بعد، شغلوا نصف

المدافن المتّين الواقعة في منطقة المدافن الجانبيّة، وشغل النصف الآخر نساء وأطفال وغرباء. بهذا يكون معدّل الذين عاشوا في قمران خمسة مرشّحين تقريبًا وأربع إلى خمس نساء. والأرجح أنّ النساء اللواتي عشّن هنا كُنَّ متزوّجات، لكنّنا لا نعرف ما إذا كان أزواجهن من الأعضاء الكاملين أو غير الكاملين. في أيّ حال،كان حوالى ٩٠٪ من الرجال غير متزوّجين. وبما أنّ أغلب الشبّان كانت أعمارهم تتروح بين بين ٢٥ – ٣٥ سنة، يصعب الافتراض أنّهم كانوا منفصلين عن نسائهم، أو أنّ أولئك كنّ توفّين. لا يمكن هذا أن يصحّ إلاّ على عدد قليل من سكّان قمران.

تشير هذه النتيجة إلى أنّ الأسانيّين الذين عاشوا في قمران، ما كانوا أعداء للزواج، لكن الإقامة في قمران عنتْ لأغلبهم، في الوقت عينه، الانفصال عن عائلاتهم وإن لفترة وجيزة.

غرف السكن والنوم

بعد فترة وجيزة من اكتشاف الكهف ٢، في بدء ١٩٥٢، قام كلّ من الأب de Vaux، وفريقه الاختصاصيّ بعلم الآثار، والبدو، كمساعدين متطوّعين، ببحث منظّم، في ما مجموعه متَين وسبعين كهفًا صخريًّا طبيعيًّا على المنحدر الجبليّ الشماليّ - من مسافة أربعة كيلومترات شمال قمران حتّى أربعة كيلومترات جنوبها. وتبيّن أنّ متين وثلاثين من هذه الكهوف لم تظهر أيّ أثر لنشاطات بشريّة. أمّا الكهوف الأربعون الباقية فاستُعملت بشكل متقطّع، بدءًا من القرن الرابع ق.م. وحتّى زمننا الحاضر. عدد قليل منها فقط استعمل للسكن، أمّا باقي الكهوف فاستُخدمت كملاجئ أو كأمكنة لتخزين أشياء متنوّعة تخصّ الناس الذين أقاموا في محيطها على فترات متقطّعة. والأرجح أنّ معظم هؤلاء كانوا من الرعاة الذين أتوا إلى هذه المنطقة في فترات الشتاء المطرة. عثر في ستّة وعشرين من أربعين كهفًا صخريًّا، استُعملت مع مرور آلاف السنين، على بقايا أوان مُصنّعة في قمران. إذا، من الممكن، نظريًّا، أن يكون قسم من مواطني قمران قد سكنوا في هذه الكهوف. ولكن هل كان هذا ممكنًا عمليًّا؟

كانت إمكانيّات السكن الفعليّة للأسانيّين القاطنين في قمران محدودة للغاية. فعدا أنّهم كانوا ملزمين باجتماع دوريّ، يوم السبت، في قاعة الاجتماعات، في المستوطنة، لإقامة الصلاة الصباحيّة، وتناول الغداء والعشاء، فإنّ واحدة من تعليمات يوم السبت الصارمة الملزمة تنصّ على أنّه لا يُسمح لأيٍّ كان بالابتعاد عن «مدينته» مسافة تزيد عن ألف ذراع، أي ما يقارب ٥٠٠ م. الإشارة هنا هي إلى بعد المسافة لا إلى الخطوات التي يقوم بها المرء فعليًّا. وإذا طبّقت هذه القاعدة على ظروف قمران تكون «مدينة» القاطنين في هذه المنطقة مستوطنة حقيقيّة يفصلها سور عن الخارج، ولم يكن ممكنًا اعتبار السكن في محيط المستوطنة كجزء من هذه «المدينة». وهذا يعني أنّه لم يكن ممكنًا لأيّ عضو من الأسانيّين العائشين في قمران، السكن على مسافة تبعد أكثر من خمس مئة متر تقريبًا عن المستوطنة. كلّ تصرّف آخر يخرق قاعدة يوم السبت هذه، يوجب عقوبة قاسية.

وعليه فإنّ أكثر الكهوف الصخريّة التي استعملها سكّان قمران، مع مرور الزمن، والواقعة على

المنحدر الجبليّ البعيد لم تخدم أغراضًا سكنيّة. فقط على بعد ثلاث مئة متر من وادي قمران، باتّجاه الشمال والجنوب، كان قد أمكن للأسانيّين أن يسكنوا في الكهوف الواقعة على المنحدر الجبليّ. أمّا كهوف المخطوطات ١١ و١، ٢، ٣ فتقع على مسافة قدرها ١،١ إلى ٢،٣ كلم بعيدًا عن قمران.

أما استخدام الكهوف الواقعة على مسافة تزيد على خمس مئة متر لأغراض متنوّعة، من بينها استخدامها كمخابئ للمخطوطات، فيعزى، بشكل أساس، إلى استعمال رعاة الحيوانات الصغيرة، الذين كانوا يرعون قطعانهم على طول المنحدر الجبليّ الأخضر الأقرب إليهم. هذا كان مسموحًا به حتّى في يوم السبت لمسافة مضاعفة، أي في حيّز يبعد ألف متر تقريبًا عن «المدينة».

في بعض الحالات، يمكن أن يكون بعض الأسانيّين قد سكنوا، بشكل مؤقّت، في كهوف المنحدر الجبليّ البعيدة أكثر من خمس مئة متر عن قمران. وأغلب هؤلاء من الذين فُصلوا، لمدّة محدّدة، بسبب تصرّف خاطئ، عن كلّ ما هو مشترك. إلاّ أنّ هذه الكهوف لم تكن شقق سكن حقيقيّة. وهذا ما أكدّته الأبحاث الحديثة. فلم يكن أيّ من هذه الكهوف الستّة والعشرين مجهّزًا للسكن، إبّان فترة الاستيطان في قمران. فقد كانت كلّها في وضعها الطبيعيّ ولم تستُعمل إلاّ بين الحين والآخر.

وهكذا، لا يبقى إلاّ الافتراض بأنّ كثيرًا من الأسانيّين سكنوا، عمليًّا، داخل مستوطنة قمران، أو في منطقة شرفة المرل المجاورة لها مباشرة. من البدهيّ جدًّا أنّ التقديرات ما تزال تنطلق من الفرضيّة القائلة بأنّه كان في قمران من مئة وخمسين إلى ثلاث مئة أسانيّ سكنوا، بصورة أساسيّة، من عين فشخا في الجنوب حتّى الكهف ٣ في الشمال، في كهوف صخريّة على طول المنحدر الجبليّ أو في أكواخ قريبة من هذه الكهوف. غير أنّ تخفيض هذا العدد المبالغ به، عبر إثبات إمكانيّات الاستفادة الفعليّة من قاعة الاجتماعات والتقويم الإحصائيّ لنتائج المدافن، إلى عدد وسطيّ قدره خمسة وخمسون عضوًا كاملاً ومرشّحًا يقيمون في قمران، يفتح آفاقًا جديدة أيضًا بالنسبة إلى موضوع أماكن السكن.

يتعزّز هذا العدد عبر ما ذكرناه سابقًا عن غرفتي النوم اللتين تتّسعان لأربعين شخصًا تقريبًا واللتين عثر عليهما في الطابق العلويّ للبناء الرئيس المؤلّف من طابقين. عدا ذلك، اكتشفت أثناء الحفريّات في قمران أربع غرف لسكن المعلّمين وعملهم، وذلك في جنوب نتوء شرفة المرل، الذي تقع عليه المستوطنة. لم يكن الوصول إلى هذه الغرف ممكنًا إلاّ من الطريق الذي يخترق المستوطنة بكاملها. وكانت هذه الغرف مرتبطة بمنطقة السكن الأقرب. في إحدى غرف السكن والنوم هذه، أي في الكهف ٨، عُثر على واحدة من محفظتي حزم الصلوات وعلى محفظة لعمود الباب كانت مُلكًا للساكن الأخير، ما يُثبت، أنّ هذا «الكهف» كان سابقًا شقّة سكن نظاميّة.

يقع خارج المستوطنة، في محيطها القريب، كهفا لفافات (٤ و٥) اللذان كانا، أصلاً، يستعملان للسكن. وكان الكهف ٤، الكبير نسبيًّا، مُقسّمًا من الداخل بشكل متباين، ليتّسع لشخصين إلى أربعة أشخاص، كان بإمكانهم العيش هنا، في وقت واحد، من دون أن يزعج أحدهم الآخر. لم يكن الكهف الأصغر ١٠، الواقع على النتوء ذاته لشرفة المرل، إلاّ غرفة سكن لشخص واحد. وهناك العديد من كهوف السكن الواقعة على نتوءات شرفة المرل، لكنّها لم تُذكر في الكتابات، لأنّه لم يُعثر فيها على لفافات وعلى هياكل عظميّة للسكّان القدامى تستحقّ الذكر.

مجموع الذين أمكن لهم السكن في كهوف شرفة المرل، بما فيها الغرف الأربع لسكن المعلّمين وعملهم، يبلغ من عشرة إلى خمسة عشر رجلاً على الأقلّ، كان قسم منهم يعيش مع عائلته، هذا إذا أخذنا في الحسبان متطلّبات السكن والظروف الأخرى المرتبطة بقمران.

وكانت هناك غرف سكن أخرى في الطابق العلويّ للبناء الموجود في عين فشخا. من المؤكّد أنّ مدير هذه المؤسّسات التجاريّة كان يسكن هناك، عند الضرورة، كما سكن أيضًا في هذه النقطة المحاسب التابع له، ومدير الأراضي الزراعيّة شمال عين فشخا، إذ لم يكن البناء الزراعيّ يحوي غرفة سكن. أمّا ما تبقى من أماكن في الطابق العلويّ لبناء عين فشخا، فترك للدبّاغين ورعاة قطعان الماشية.

في أيّ حال، كان رعاة قطعان الغنم والماعز، غالبًا، ينتقلون مع ماشيتهم في الصيف إلى أعالي الجبل، لندرة أماكن الرعي قرب البحر الميت. وكان الرعاة يسكنون حيث يجدون أماكن ملائمة لذلك، وحظائر لقطعانه. وخلال إقامتهم في أعالي الجبال، كانت عائلات هؤلاء الرعاة تعيش في البناء الرئيس في عين فشخا، وكذلك عائلات الدبّاغين. والأرجح أنّ الحصائر المجدولة، والسلل والحقائب المصنوعة من القصب، كانت النساء تنتجها، كما أنّ النساء كنّ يتولّين أعمال الغزل. عمليًّا، لم يكن لِيُستغنى عن أفراد العائلة في هذه المنشأة التجاريّة.

علاوة على ذلك، لم يكن في عين فشخا مدفن خاصّ. هذا يعني، أنّ كلّ من كان يتوفّى هناك، كان يدفن في أحد مدافن قمران. في أيّ حال، دُفن الأعضاء الأسانيّون الكاملون في المدفن الرئيس قرب المستوطنة، أمّا السكان الباقون من عين فشخا، ففي المدفن الجانبيّ، الواقع على طرف وادي قمران في المنطقة الساحليّة للبحر الميت. هذا ما يفسّر وجود قسم كبير نسبيًّا من قبور النساء، والتي يشغل بعضها الأولاد. إذ كان يُسمح للزوجات العائشات في هذه المنطقة بالعمل في الوظائف المتعلّقة بالمنشآت الإنتاجيّة في عين فشخا، وفي الأراضي الزراعيّة.

لم يُعثر، أثناء الحفريّات في محيط عين فشخا، على حوض لحمّامات المعموديّة المقدّسة. هذا يعني، أنّ الأعضاء الأسانيّين الكاملين كلّهم المقيمين هنا، كانوا ملزَمين بالوجود في قاعة اجتماعات مستوطنة قمران، لإقامة الصلاة الصباحيّة، ولتناول الغداء والعشاء. ربّما نال هؤلاء إعفاء مؤقّتًا من هذه الفروض، بحيث إنّهم لم يكونوا يذهبون إلى المستوطنة إلاّ يوم السبت، وأيّام الأعياد أو في مناسبات أخرى. وعند الضرورة، كان عليهم قضاء الليل في مستوطنة قمران. وكان عدد من الغرف الصغيرة الواقعة عند مدخل مستوطنة قمران، يستعمل لإيواء هؤلاء و«زوّار» آخرين عند الحاجة.

وكان في أبنية مستوطنة قمران، وفي كهوف السكن الواقعة على شرفة المرل المحيطة بها، مكان كافٍ للسكن والنوم لكلّ المقيمين هناك. فالافتراض السائد، وغير المثبت أثريًّا، بأنّ مواطني قمران سكنوا،

بشكل أساس، في خيم وأكواخ في المحيط الآخر، خصوصًا في المحيط المجاور لكهوف اللفافات، هو افتراض سطحيّ تمامًا وغير صحيح موضوعيًا.

مؤخّرًا، أظهرت الصور الجوّيّة أنّه لم تكن هناك، في العصور القديمة، ممرّات من كهوف المخطوطات، على المنحدر الجبليّ، إلى مستوطنة قمران. تؤكّد هذه النتيجة أنّه لم تنشأ هناك أيّة علاقة بين سكّان كهوف المنحدر الجبليّ وبين قمران. لذا ينبغي النظر إلى كلّ من هاتين المنطقتين بانفصال تامّ. الصحيح في هذا، هو أنّه لم تُستخدم قطّ كهوف اللفافات، على المنحدر الجبليّ والمحيط المجاور لها، كمساكن لمواطني قمران. فمن كان يعمل في قمران، كان يسكن وينام هناك. أمّا السؤال عن كيفيّة وصول اللفافات إلى الكهوف الصخريّة، فهذا موضوع مختلف تمامًا.



غاية مستوطنة قمران وعين فشخا

بالنظر إلى نتائج الحفريّات، ليس هناك أدنى شكّ في أنّ مستوطنة قمران والأبنية التجاريّة في عين فشخا، بُنيت، في الوقت عينه، حوالى السنة مئة ق.م تقريبًا، وبقيت من دون تغيير حتّى دمارها، العام ٦٨ م. فضلاً عن القطع النقديّة ومكتشفات السيراميك في كلا المكانين، يؤكّد ذلك، خصوصًا، نمط بناء الأبنية الرئيسة على الجانبين، بطوابقها الأرضيّة المدعّمة بمتانة، والعلويّة الخشبيّة، وكذلك التفاصيل المعماريّة الكثيرة الأخرى.

من جهة أخرى، أظهرت الحفريّات أنّه قد سبقت مستوطنة قمران، كما هي موصوفة هنا، مرحلة بناء أخرى قصيرة الأمدّ نسبيًّا. لذا يُؤخذ في الحسبان، عمومًا، أنّه وضِعت، في البدء، أبعاد بسيطة جدًّا لمستوطنة قمران، لكن بعد مرور بعض الوقت، وسّعَت بشموليّة كبرى.

في الواقع، لم تكن المرحلة البدائيّة لمستوطنة قمران إلاّ فناء بناء مُسوّر. ثمّ جُمعت الموادّ اللازمة كلّها لرفع الأبنية. وتمّ التزوّد بألواح ودعّامات خشبيّة من مكان بعيد. وأُحضِرت حجارة البناء من المنحدر الجبليّ القريب. لكنّ النحّاتين، والبنّائين، والنجّارين، والحرفيّين الآخرين اضطرّوا إلى السكن في مكان آخر. في بادئ الأمر، أعادوا تشغيل بئر الماء القديمة العائدة إلى زمن ما قبل السبي، وزوّدوها بأنبوب للمياه متّجه نحو المنحدر. عند هذه البئر، بنيت بعض غرف السكن الصغيرة، وأخرى على جانب آخر لمكان البناء الرئيس ذي الطابقين. قبل ذلك، أُنشئت هنا أيضًا أفران وشُغّلت في تصنيع الأدوات الفخّاريّة. وكانت الأفران ضروريّة، لأنّه كان ثمّة حاجة منذ البدء للطين المشويّ لتصنيع الأدوات اللازمة لحياة سكّان قمران.

يمكننا أن نتصوّر أنّ أعمال البناء المكلفة، في قمران خصوصًا، وفي عين فخشا أيضًا، دامت سنوات عديدة إلى أن أصبح كلّ شيء جاهزًا للسكن. وخلال مرحلة البناء، أنشئ السدّ عاليًا في وادي قمران، مع ماسورة المياه المارّة داخل نفق صخريّ. ومدّدت أنابيب المياه للمدبغة في عين فشخا والأراضي

الزراعيّة الواقعة شمالها. ويرجّح أنّ السور الحامي البالغ طوله كيلومترات عدّة والبناء المخصّص للاستغلال الزراعيّ في عين فشخا أُنجزا في تلك الفترة. كما زُرعت أشجار النخيل وبُنيت، من دون تأخير، المنشآت الضروريّة. كما حدّدت مسبقًا الإفادة من الأبنية كلّها. وأخيرًا بنيت غرفة لأوانٍ مطبخيّة في بيت الاجتماعات، كما أُنجز بناء المنصّة والمقاعد في غرفة الكتابة في البناء الرئيس.

من الواضح، أنّ مستوطنة قمران والمنشآت التجاريّة في عين فشخا لم تعرف التطوّر التدريجيّ، ولكنّها شيّدت كلّها، منذ البدء، وفقًا لمخطّط بناء شامل، أُنجز قبل دخول السكّان الجدد.

يشير مخطّط البناء إلى أنّ قمران كانت مركز نشاط واضح. وكان التركيز، في البدء، على إنتاج اللفافات عبر معالجة الجلود في مراحلها الأولى للحصول على الجلد الذي يمكن استعماله للتدوين. أمّا دراسة هذه اللفافات، فأتت في مرحلة ثانية، في إطار الحياة الدينيّة لسكّان قمران. غير أنّ دراسة اللفافات أدّت إلى زيادة معرفة الناسخين للنصوص التي كانت وظيفتهم تقضي بنسخها.

أمّا عمليّة تصنيع الجلود واللفافات فكانت، هي، نقطة البدء الحاسمة في التوصّل لمفهوم المخطّط الشامل لتلك المنشآت، وتحسينها في قمران وعين فشخا. ويتّضح هذا بمقارنة هذه المستوطنة مع مدن وقرى يهوديّة أخرى.

كانت عمليّة إنتاج الجلود ومعالجتها مسألة صعبة في فلسطين القديمة. وذلك بسبب الحاجة الماسّة إلى مادّة التَّنّك المستعملة في الدباغة، والتي كانت تفرزها قشور بعض أنواع الأشجار. ومن الموادّ الأساسيّة المستعملة في الدباغة روث الكلاب والحمام ومركّبات عديدة أخرى؛ كلّ هذه لم يمكن من السهل الحصول عليها. وبسبب الروائح الكريهة التي تنبعث من الدباغة كان لا بدّ من بناء الدباغات خارج المناطق السكنيّة في المدن والقرى.

لم يعترف الربّانيّون بحقّ النساء في الحصول على الطلاق من أزواجهنّ إلّا في حالات قليلة،

وذلك بعقد خاصّ. من بين الحالات القليلة التي كان يحقّ للزوجة طلب الطلاق من زوجها، أن تكون المرأة زوجة عامل في مدبغة، حتّى ولو كان واضحًا في عقد الزواج منذ البدء أنّه يزاول هذه المهنة. فالربّانيّون تفهّموا أنّ المرء بالكاد يتحمّل العيش، باستمرار، في جوار المدبغة، حتّى ولو كانت الشروط الأساسيّة للزواج متوفّرة.

لكنّ الأسانيّين نجحوا، بوضوح، في تطوير تقنية لتصنيع الجلود بدلاً من الأسلوب القديم المعروف. وقد حقّقت تقنيّتهم نتائج مشابهة أو فضلى، وذلك من طريق استعمال معادن، أمكن الحصول عليها من البحر الميت، كالبوتاسيوم. في أيّ حال، استطاعت التحاليل الكيمائيّة، التي أُجريت على رواسب أحواض المدبغة في عين فشخا، أن تثبت عدم وجود آثار من مادة التَّنُّك، التي هي مادة لا يُستغنى عنها في تصنيع الجلود، بل توفّرت كمّيّة كبيرة من كربونات الكالسيوم فيها. كانت طريقة الدباغة المُطبّقة في عين فشخا مختلفة، بوضوح تامّ، عمّا هو معروف عادة. على الأرجح أنّ هذه التقنيّة الجديدة حقّقت نوعيّة فضلى من جلود المخطوطات ممّا لو صُنعت بالطرائق المعروفة. بالتأكيد، لم تسبّب أيضًا هذه الطريقة الجديدة الرائحة الكريهة المنبعثة من الدبّاغات الأخرى. وإلاّ لما أُنشئ بناء للسكن والتجارة في عين فشخا، على مسافة عشرة أمتار فقط من أحواض المدبغة.

لكنّ استعمال هذه الطريقة الجديدة، أوجب، كأحد شروطها الرئيسة، أن تكون المستوطنة ملاصقة للبحر الميت. فأغلب الظنّ أنّه لم يكن ممكنًا آنذاك استخراج الكمّيّات الكبيرة المطلوبة من المواد الكيمائيّة من البحر الميت ونقلها إلى الداخل. ربّما كان هذا هو السبب الذي جعل الأسانيّين ينتجون جلود المخطوطات، ويصنّعونها في الأرض المقفرة الواقعة على البحر الميت. فعمليّة تصنيع الجلود الخام، التي تطلّبت كمّيّات كبيرة من الماء ومواد التصنيع من البحر الميت، وفي الوقت عينه أيضًا، كمّيّات كبيرة من الماء العذب للشطف، كانت تجري على شاطئ البحر الميت في عين فشخا مباشرة. أمّا عمليّة التصنيع الأخرى، والتي تطلّبت، نسبيًّا، كمّيّات أقلّ من المواد الخام، وقوى عاملة أكثر، فكانت تجري على شرفة المرل العالية، بعيدة بعض الشيء عن البحر الميت، باتّجاه قمران حيث المناخ

كان مناسبًا أكثر لهذا النوع من العمل.

ربّى سكان قمران قطعانًا كبيرة من الغنم والماعز للحصول على الجلود من أجل تصنيع المخطوطات في عين فشخا. استعملت جلود هذه الحيوانات كمادّة خام لتصنيع جلود اللفائف، أمّا لحمها وصوفها وحليبها، فكانت منتجات ثانويّة، ساهمت في تعزيز تربية هذه الحيوانات المفيدة.

استُخدمت، على الأقلّ، أربعة أبنية مختلفة في مستوطنة قمران من أجل أغراض إنجاز اللفافات: المدبغة في الأبنية التجاريّة، وغرفة إنجاز اللفائف في الطابق الأرضيّ للبناء الرئيس، والمكتبة الواقعة هناك، والتي تحتوي على مخطوطات نموذجيّة، وأخيرًا غرفة الكتابة الكبيرة في الطابق العلويّ. إضافة إلى هذه الأبنية كان المطبخ وقاعة الاجتماعات المُستعمَلة أيضًا كغرفة طعام، وغرف النوم، والحمام، والحمام الطقسيّ، وغرف التخزين والحظائر، كلّ ما كان متوفّرًا، بشكل عامّ، في هذه المستوطنة.

أمّا تمديدات أنابيب المياه التي تجرّ المياه من الجبال، فأنجزت ، في المرحلة الأولى، وذلك لتشغيل المدبغة. أمّا في مجالات صرف المياه الأخرى، كالشرب والمطبخ والمغسل وإنتاج أدوات فخّاريّة والحمّامات فكانت تكفي كميّات من المياه أقلّ بكثير، كان الحصول عليها من المحيط المجاور ممكنًا. وهذا ما فعله، لوقت طويل، المستوطنون الإسرائيليّون القدماء، وعمّال البناء أثناء بناء مستوطنة قمران. كان السدّ الكبير في الجبل ضروريًّا بسبب الاستهلاك الكبير للماء في المدبغة على مدار السنة.

يبقى أنّ أغراض هذا الإنتاج الضخم من جلود المخطوطات، إذ أُنجزت أغلب اللفافات العائدة إلى مكتشفات قمران، من جلود غنم وماعز، وقليل فقط من أنواع جلود أخرى، أو من ورق البُردى، غير واضحة تمامًا. فهل تمّ إنتاجها لإصدار نسخ عديدة للمؤلّفات، أو من أجل متطلّبات الدراسة للأسانيّين المقيمين هناك، أو لإنتاج نسخ بديلة للفافات البالية. لكنّ هذه كلّها كان من الممكن تأمينها، بسهولة، من مصادر أخرى، بدل تكبّد هذا العناء الكبير إضافة إلى الإنفاق لإنتاج الجلود في قمران.

بيّنت نتائج الأبحاث الأثريّة في قمران وعين فشخا، أنّ الصناعة المكلفة للفافات، التي أُعدّت هنا، لم تلبِّ إلاّ جزءًا يسيرًا من الحاجة المحلّيّة. فقد أعدّت مصانع الجلد في قمران، منذ البدء، لتزويد الجمعيّات الأسانيّة الكثيرة، الموزّعة في أرجاء المنطقة، بالمخطوطات الضروريّة للدراسة، وللممارسات الدينيّة.

استطاع مواطنو قمران الحصول، من طريق إيرادات تصنيع اللفافات، على البضائع التي لم يكن ممكنًا لهم الحصول عليها من إنتاجهم المحلّيّ، كالحبوب بخاصّة، والخمر، وزيوت السرج والمعادن. لم تكن الإيرادات الناتجة من بيع المنتجات المحلّيّة الأخرى، مثل الجلد الخام، وأصواف الغنم والبضائع الفخاريّة، كافية لسدّ الاحتياجات الإضافيّة للعيش في قمران. وأغلب الظنّ أنّ سكّان قمران كانوا يبيعون المخطوطات الكتابيّة والكتب الأخرى المفيدة إلى يهود آخرين.

يحتوي مؤلَّف حديث «النظام التأديب»، كُتب حوالى السنة ١٠٠ ق.م. نصًّا، ربط الباحثون، دائمًا، بينه وبين تأسيس مستوطنة قمران. والنصّ إرشاد يقول ما يأتي: «اخرج إلى الصحراء، لتهيّئ الطريق له (اللّه)، بناءً على ما هو مكتوب، هيّئوا طريق الربّ في الصحراء، مهّدوا طريقًا واسعة في الأرض المقفرة من أجل إلهنا (إشعياء ٤٠: ٣). هذا هو تعليم التوراة، والتعليم الذي أظهره الأنبياء عبر روحه القدّوس».

ما ينبغي أن يحدث «هناك، في الصحراء»، هو، بوضوح، تأمين إمكانيّة تعلّم جزئي الكتاب، أي التوراة وكتب الأنبياء، على نحو غير ممكن في مناطق أخرى. وعادة ما يفهم هذا الإرشاد وكأنّه يشير فقط إلى الدراسة الكتابيّة لمواطني قمران. لكنّ السؤال الأساس الذي يطرح هو لماذا كان ينبغي أن يحدث هذا في «الصحراء» النائية أو في «الأرض المقفرة» على البحر الميت، يبقى من دون جواب. فقد كان من الممكن للأسانيّين أن يعتبروا المحيط المباشر لأورشليم «صحراء» بالمعنى الحقيقيّ للكلمة.

ثمّة جواب ممكن ومقبول عن هذا السؤال، وهو التفكير، أثناء الحديث عن «تهيئة الطريق في الصحراء»، بأبنية تصنيع المخطوطات، وخصوصًا الكتابيّة منها، الذي صار متاحًا تقنيًّا، للمرّة الأولى، في الصحراء، على البحر الميت، وعلى نطاق واسع. في وقت لاحق صارت «تهيئة الطريق للربّ إلهنا» تعني أيضًا عمليّة الإنجاز الضخمة للفافات، أي خلق الأسباب الحتميّة لإمكانيّة الدراسة المكثّفة للكتب المقدّسة في الجمعيّات الأسانيّة الكثيرة، أينما وجدت في المنطقة.

إذا طبّقنا هذا على ظروفنا الحاليّة، يمكننا القول إنّ مستوطنة قمران وعين فشخا ليست إلاّ بناء لدار نشر، مثل جمعيّة الكتاب المقدّس الألمانيّة أو دار الكتاب المقدّس الكاثوليكيّة في Stuttgart مع مصنع ورق خاصّ، ومطبعة، وورشة تجليد كتب، ومركز إرسال. فاللّه نفسه سبق وأعطى توكيلاً من طريق النبيّ إشعياء بـ«تأسيس دار النشر» هذا. لبّى الأسانيّون ذلك بعد حوالى نصف قرن على تأسيسهم. فبواسطة الطرائق المعروفة في إنتاج جلد المخطوطات، لم يكن ممكنًا، سدّ الحاجة الكبيرة إلى اللفافات عند الآلاف من أعضائها. هكذا نشأت الحاجة إلى طرائق وتقنيّات جديدة.

مصير مستوطنة قمران

إذا نظرنا اليوم، إلى الحفريّات في قمران، يُمكن أن يتولّد لدينا الانطباع، بأنّ كلّ ما زال التعرّف إليه ممكنًا، كما هو موصوف هنا، ظلّ من دون تغيير، منذ تأسيس المستوطنة حوالى السنة ١٠٠ ق.م حتّى دمارها السنة ٦٨م، وأنّه استُعمِل طوال الفترة بشكل منتظم. هذا الكلام صحيح إلى حدّ بعيد، لكنّه يحتاج إلى بعض التحديد.

السنة ٣١ق.م، ضرب زلزال قويّ، يخبر عن آثاره الهلكة المؤرّخ اليهوديّ Flavius Josephus (Bellum 1, 370-390)، المنطقة المحيطة بالبحر الميت. هدّم هذا الزلزال قسمًا من الأبنية التي كانت قائمة آنذاك، وأدّى إلى هبوط القسم الشرقيّ لشرفة المرل، لمسافة قدرها حوالى عرضين أو ثلاثة أعراض كفّ اليد. ومازال ممكنًا، حتّى اليوم، رؤية التصدّع الناشئ في أساس البناء، لأنّه اخترق، بشكل طوليّ، واحدًا من حمّامات المعموديّة، الأمر الذي جعله غير قادر على ضبط الماء، وتاليًا غير قابل للاستعمال. وسبّب هذا الزلزال حريقًا في أجزاء من المستوطنة، أدّى إلى استسلام ساكني المشغل.

في ما بعد، أُصلحت بعض الأبنية والمنشآت أو بُنيت ثانية، جزئيًّا بسور مدعّم، تمامًا كما كانت سابقًا. من ناحية أخرى، هُدم بعض الأبنية، مثل الحوض المُتصدّع أو غرفة الأواني المطبخيّة المتداعية الواقعة في غرفة الطعام. في أماكن عدّة، أضيفت إلى الأبنية المهدّمة أبنية جديدة بطريقة جديدة. وسُدَّ المدخل القديم في غرفة المطالعة التابعة للمكتبة، والمؤدّي إلى غرفة المحفوظات، وجرى تمديد مقاعد الجلوس التي كانت هناك. وأُغلق المدخل الخارجيّ المؤدّي إلى الفتحات في حائط غرفة التجارة. لكن المنشآت الرئيسة بقيت على حالها من دون أيّ تغيير.

كانت الأضرار، التي أحدثها الزلزال، كبيرة جدًّا، بحيث أُوقفت، لفترة زمنيّة طويلة، عمليّة تصنيع الجلد الخام في عين فشخا، وكلّ المؤسّسات الأخرى المرتبطة بعمليّة تصنيع المخطوطات في قمران. لم يُعثر على قطع نقديّة، في قمران وفي عين فشخا، تعود إلى الوقت المتأخّر لحكم هيرودس الملك (حتّى

سنة ٤ ق.م.). في حين اكتُشفت، في كلا المكانين، إحدى عشرة قطعة نقديّة على الأقلّ، ترقى إلى بدء حكمه (منذ السنة ٤٠ ق.م حتّى السنة ٣١ ق.م). لذلك يفترض، عادة، أنّ مجمّع المستوطنة بكامله لم يستعمل طيلة ثلاثين عامًا.

في كهوف قمران لفافات كثيرة تشير، بوضوح، إلى أنّها أُنجزت خلال الفترة المتأخّرة لحكم هيرودس الملك. ويصعب أن يكون هذا حصل في مكان آخر غير مستوطنة قمران. حتّى إنّ نتائج البحث على المخطوطات تؤكّد أنّه جرت الاستفادة من الفترة الزمنيّة كفرصة لانجاز مخطوطات جديدة نموذجيّة، ولتبديل النسخ البالية بجديدة، وإتمام محتويات المكتبة بلفافات أخرى كانت، حتّى ذلك الحين، غير تابعة لفهرس المحتويات. من أجل سدّ هذه الحاجة الخاصّة، كَفَت، لوقت طويل بعد حصول الزلزال، مخزونات جلود المخطوطات التي كانت أعدّت في وقت سابق تلبية للإنتاج الكبير.

هكذا استأنف عدد أقلّ من الأسانيّين في قمران قسمًا من الأعمال المعتادة، فأصلحوا، بشكل وافٍ، الأبنية اللازمة لذلك، لكنّهم لم يتواصلوا مع البيئة المحيطة بهم إلاّ قليلاً. فغابت التجارة مع من هم خارج المستوطنة، الأمر الذي يفسّر غياب القطع النقديّة التي تعود إلى ذلك الوقت. أمّا التصوّر القائل إنّ الأسانيّين كلّهم غادروا قمران في السنة ٣١ ق.م. ونقلوا مكتبتهم الغنيّة بكاملها إلى مكان آخر، غالبًا ما يفترض أنّه أورشليم، ثمّ بعد مضي بضع عشرات من السنين أُعيدت المكتبة بكاملها إلى قمران، هو تصوّر جيّد، لكنّه بالكاد يكون مقبولاً.

بعد توقّف طويل استهلكت المخطوطات المستعملة يوميًّا عند الأسانيّين في مدن وقرى اليهوديّة. ولم يكن تصنيع نسخ بديلة، في مناطق أخرى، كافيًا. لذا تقرّر، بعد فترة من الزمن، ألاّ يُضنّ بأيّة تكلفة وأن يُعاد بناء كلّ شيء، في قمران وعين فشخا، كما كان سابقًا. تمّ ذلك في الفترة الانتقاليّة. بعد سنوات عدّة على حدوث الزلزال المهدّم، أعيد، بنشاط كبير، وهذا ما تؤكّده الآثار، تصنيع المخطوطات، إلى أن قام الرومان، السنة ٦٨م، بإبادة المشروع بكامله نهائيًّا.

أمّا ما بقي قائمًا، لبعض الوقت، أو أُعيد تنشيطه من هذه المنشآت المكلفة كلّها، فكان فقط قسمًا من المنشآت الزراعيّة في عين فشخا. نستنتج هذا من تقرير المؤرّخ المسيحيّ، الذي ذكره الأب de Vaux في كتابه "Archaeology and the Dead Sea Scrolls")١٩٧٣"، ص ٧٥).

حسب المؤرّخ المسيحيّ، كانت هناك، بعد هدم قمران بمئات السنين، مجموعة من الزُّهّاد المسيحيّين عاشوا في خربة ميرد، وامتلكوا بساتين على البحر الميت، أُوكلت زراعتها إلى أحد الموظّفين. كلّما كان هؤلاء النسّاك يحتاجون إلى الخضار كانوا يرسلون حمارهم وحده إلى هناك، وعلى ظهره خِرَجة التحميل، فيدقّ برأسه على بيت المزارع، ويحمّل بالمخزونات ويعود إلى أصحابه ثانية.

تقع خربة ميرد عاليًا على الجبل، على مسافة تسعة كيلومترات شمال عين فشخا. يتّصل المكانان بعضهما ببعض من طريق ممرّ قديم. هكذا، ليس هناك أدنى شكّ، في أنّ الأرض الزراعيّة في قمران قد استمرّت أيضًا بتقديم خدمات جمّة، حتّى لم يعد يوجد من يهتمّ بها. لو أنّ هذا الحيوان المطيع لم يدهش هذا المؤرّخ ويبهجه، لما عرفنا شيئًا عن استمراريّة المنشآت الزراعيّة القديمة. والتقرير عن هذا الحمار الخدوم هو آخر رابط بين ماضي قمران وحاضرها.



٥- كهوف المخطوطات

توفّي العام ٧٩م، أثناء ثورة فسوفيوس، رجل مطّلع ومهتمّ بأمور عديدة، هو بلينيوس الكبير. في ربيع العام ٧٠م، شارك في حصار أورشليم كضابطٍ رومانيٍّ رفيع المستوى، تحت قيادة القيصر تيطس. هذا نقل لنا بعض المعلومات عن الناس والأرض، رواها لاحقًا في كتابه الرئيس الشامل المُنجز العام ٧٧م، بعنوان «علم الطبيعة».

في المقطع الخامس عشر من الكتاب الخامس، يصف بلينيوس، بعد حديثه عن الشاطئ الشرقيّ للبحر الميت، شاطئه الشماليّ من الشمال إلى الجنوب. قبل أن يتطرّق إلى مدينة عين جدي التي هدمتها القوّات الرومانيّة الصيف ٦٨م، وإلى مسعدة الواقعة إلى الجنوب منها، يذكر، في المقطع الرابع، «الأسانيّين» كامتداد وحيد إلى الشمال منها. فيقول عنهم «إنّهم يبعدون مسافة كافية عن الروائح الكريهة المضرّة في منطقة الساحل (نهاية المنطقة المأهولة)، وإنّهم قبيلة معزولة مثيرة للدهش لا مثيل لها، عاشت من دون نساء، مُعرِضة عن كلّ متعة، من دون مال، بصحبة أشجار النخيل فقط. كان عددها في ازدياد مستمرّ عبر القادمين الجدد؛ إذ انتقل كثيرون إلى هناك، اليائسون من الحياة والرازحون تحت وطأة القدر، ويشعرون بأنّهم مدفوعون لتبنّي تقاليد الأسانيّين. على هذا النحو قامت قبيلة لا يُولد فيها أحد منذ آلاف القرون، رغم أنّ هذا يبدو غير قابل للتصديق. على هذا النحو يصير سأم الآخرين من الحياة مثمرًا للأسانيّين»!

ليس ثمّة مكان آخر، يمكن أن يكون مقصودًا هنا، غير مستوطنة قمران التي كانت تبعد آنذاك مسافة كيلومتر واحد عن شاطئ البحر الميت. صحيح أنّ الحفريّات بيّنت أنّ الرجال لم يعيشوا قطّ هنا من دون نساء أو مال؛ وصحيح أنّ اللفافات تفيد أنّ الأسانيّين رجوا حقًّا أن يستمرّوا في الوجود "لآلاف القرون"، ولكنّهم لم يعتقدوا بأنّهم أقدم من العالم، الذي هو بحسب التقويم اليهوديّ الكتابيّ السنة ٧٠م، لم يقم إلاّ منذ ٣٨٣٠ سنة. مع ذلك، لا يمكن الشكّ في أنّ قمران هي المعنيّة عند بلينيوس.

لا شكّ في أنّ وصف بلينيوس مليء بالخيال. وهو قريب ممّا يسمعه السيّاح من أهالي منطقة ما، ثمّ يروونه، عند عودتهم، بكثير من التنميق، لكي يُدهشوا المستمعين المنشغفين بغرابة البلاد البعيدة. لو أنّ بلينيوس قام بزيارة إلى قمران آنذاك، لرأى أنّ هذه المستوطنة، مثل عين جدي، قد هُدمت منذ سنتين تقريبًا ولم يعد فيها أسانيّ واحد. مع ذلك يبقى ما ذكره بلينيوس شهادة معاصرة مهمّة على أنّ الأسانيّين سكنوا، فعليًّا، في قمران.



تاريخ دمار قمران

ما زال من الممكن تحديد زمن دمار قمران بدقّة تقريبًا، إذا تمّ التوفيق بين ثلاثة مكتشفات مختلفة مع بعضها البعض. لن نلجأ هنا فقط إلى القطع النقديّة والتقليد التاريخيّ، كما فعل الأب de Vaux بأسلوب مقنع(Archaeology and the Dead Sea Scrolls, 1973, S. p.41-36)، بل نضيف أيضًا دراسة حالة اللفافات في الكهوف المختلفة.

القطع النقديّة

بدأت مقاومة اليهود للسيادة الرومانيّة في فلسطين العام ٦٦م.، منذ ذلك الحين،كان اليهود يسكّون سنويًا قطعًا نقديّة جديدة تحمل تواريخ سنوات المقاومة. من بين القطع النقديّة الكثيرة التي عُثر عليها في قمران، تعود ٨٣ قطعة إلى السنة الثانية للمقاومة. ولا تعود إلى السنة الثالثة – بدء آذار/نيسان العام ٦٨ م؛ إلاّ خمس قطع. أمّا في الفترة اللاحقة فليس في قمران أيّ قطع نقديّة يهوديّة أخرى من زمن المقاومة، بل هناك قطع نقديّة رومانيّة موجودة كلّها في بقايا المستوطنة فوق طبقة الحريق الناشئة من جرّاء دمار قمران. تؤكّد هذه النتيجة، أي قلّة القطع النقديّة من السنة الثالثة للمقاومة، أنّ مستوطنة قمران قد دمّرت بُعيد آذار/نيسان ٦٨م، بعد شهرين أو ثلاثة على الأكثر من بدء ربيعها.

التقليد التاريخيّ

يروي المؤرّخ اليهوديّ يوسيفوس فلافيوس، الذي اشترك شخصيًا في المقاومة في الجليل كواحد من القادة العسكريّين، «الحرب اليهوديّة» ضدّ الرومان، بشكل مفصّل جدًا ودقيق. ممّا يرويه أنّ الوحدة الرومانيّة العاشرة استولت، في ٢١ حزيران ٦٨م، على مدينة أريحا وأقامت هناك معسكرًا ثابتًا (Bellum ٤، ٤٥٠). لم يكن في هذه المنطقة قبل ذلك قوّات رومانيّة. في السنة ٧٠م، زحفت هذه الكتيبة، التي كانت تعدّ حوالى ٥٠٠٠ جنديٍّ، للهجوم على أورشليم. عندما استولت على أريحا كان في عدادها فسباسيان، الذي أقام هناك لبضعة أيّام، والذي أصبح في السنة التالية قيصرًا لروما.

يروي يوسيفوس أنّ فسباسيان كان يسلّي نفسه بأن يأمر بتقييد بعض الناس الذين يجهلون السباحة وقذفهم في البحر الميت، ليرى بنفسه ما إذا كانوا فعلاً لم يغرقوا من دون أن يقوموا بأيّ حركة جسديّة. وثبت له أنّ ماء البحر الميت، كان لديه فعليًّا قوّة حمل، كان أحدهم قد أخبره عنها. ويروي يوسيفوس أنّ الناس كانوا يدفعون إلى البحر من القارب مقلوبي الرؤوس، وأنّهم كانوا يعودون إلى سطح الماء بسلام ورؤوسهم إلى الأعلى. .(Bellum 4، 477)

عند الاستيلاء على أريحا ذبح الرومان، استنادًا إلى تقرير يوسيفوس، السكّان القليلين الذين لم يهربوا في الوقت المناسب.(Bellum 4, 451 - 452) فمن أين أتى أولئك الذين كانوا يرمون في البحر الميت؟ إذا جئنا إلى البحر الميت من أريحا، تصبح قمران على مسافة لا تبعد إلاّ خمسة كيلومترات فقط. ليس من المعقول أن يكون فسباسيان جاء إلى البحر الميت لإجراء الاختبار فقط. بل يرجّح الافتراض، أنّه، بعد وقت قصير من الاستيلاء على أريحا، زحف مع جماعة من الوحدة العاشرة باتّجاه الجنوب، ليرى ما يمكن أن يجده في أرض الأعداء. وهناك، اصطدمت الوحدة العسكرية بمستوطنة قمران الصغيرة، فهدّمتها في هجوم مفاجئ، واختبرت، ببعض الأسرى الأساتيّين، قوّة حمل البحر الميت.

صحيح أنّه لا يمكن التأكّد من أنّ كلّ الأمور سارت على هذا النحو، وأنّ سكّان قمران هم الذين اضطرّوا إلى خوض هذه التجربة. غير أنّ العادة جرت عند الرومان أن يوطدّوا، على طريقتهم، وبالسرعة الممكنة، الأمن في المناطق الأخرى المحيطة بمقرّ وحداتهم الجديد، فكانوا يطهّرونها من معاقل محتملة للمقاومة، قبل أن يتاح للمحاربين حشد أيّ قوّة مضادة فيها. كان هذا التكتيك العسكريّ يخدم، استراتيجيًّا، حماية المقرّ الدائم الجديد لوحداتهم. حسب المقاييس الرومانيّة، كانت تقع مناطق مثل قمران في منطقة الحماية القريبة الواقعة في محيط مقرّ الوحدة الجديد في أريحا. أمّا إلى الجنوب فكانت السلسلة الجبليّة عند عين فشخا تشكّل سدًّا مع البحر الميت. عند هذه السلسلة كانت تنتهي، بالنسبة إلى الرومان، المنطقة المحيطة بأريحا.

علم سكان قمران، فوراً، من طريق الاتّصالات التجاريّة، ما حدث في أريحا في ٢١ حزيران، وأنّ الرومان لن يتابعوا زحفهم، بل قاموا ببناء معسكر ثابت. فاتّضح لديهم ما سيحدث في وقت قصير. لم يتوقّعوا تهديم قمران، ولكنّهم تحسّبوا لعمليّة نهب وسلب قد تجري في أيّ لحظة. أهمّ ما كان يملكه سكّان قمران، لفافاتهم التي كان من المفروض وضعها في مأمن بالسرعة الممكنة. تظهر مكتشفات الكهوف في قمران السرعة التي حصل فيها هذا، وماذا حدث بالتفصيل أثناء إنقاذ المخطوطات.

في المكتبة، شرع سكّان قمران بانتقاء اللفافات الأهمّ والمحفوظة بشكل جيّد، خصوصًا تلك التي استُخدمت كنماذج لنسخ أخرى. في حال الشكّ في ما إذا كان مخطوط ما ما زال فعلاً كاملاً تمامًا، كان يُقرأ من البدء إلى النهاية. أمّا اللفافات التي كان يُثبت تلفها أثناء ذلك، فكانت تُوضع جانبًا إلى حين. وما كان صالحًا منها لم يُعد لفّه ثانية إلى نقطة البدء. هناك لفافات أخرى لم يجر فحصها لعلم سكّان قمران بأنّها صالحة. لفّت المخطوطات بكتّان ووضعت في جرار فخاريّة ونُقلت إلى الكهف الصخريّ الذي يبعد ٣،١ كلم، والذي اكتشفه البدو العام ١٩٤٧ كأوّل كهف، الذي سُمّي Q1. لم يتمّ التصرّف بهذه العناية الكبيرة إلاّ مع أقلّ من ١٠٠ لفافة. في النهاية، سُدّ المدخل المؤدّي إلى الكهف سدًّا محكمًا بواسطة صخرة، بحيث لا يمكن التعرّف إليه من الخارج. وعندما وصل محمد الذيب، العام ١٩٤٧، إلى داخل هذا الكهف عبر المنور الأعلى، كان هذا الكهف ما يزال مغلقًا بإحكام.

لم يتمّ، في البدء، فحص درجة صلاحيّة اللفافات الأقلّ أهمّيّة. فحُشرت في جرار فخّاريّة أخرى، من دون أغلفة كتّانيّة، ونُقلت إلى الكهف Q ٣ الذي يقع على مسافة كيلومتر واحد باتّجاه الشمال. أثناء ذلك، نُقلت تارة جرار فخّاريّة فارغة وحزم من المخطوطات بشكل منفصل، وطورًا أيضًا جرار فخّاريّة كانت قد عُبّئت سابقًا بلفافات. على قدر ما يمكن إثباته، نُقِلت حصرًا لفافات محفوظة بشكل جيّد إلى حدّ ما إلى الكهف Q ٣، ولم تنقل التالفة أو المتضرّرة، ولا المواد الموجودة في المحفظات.

على الأرجح أنّ القمرانيّين صمّموا على نقل كلّ اللفافات، التي كانت ما تزال صالحة للاستعمال، من المكتبة إلى الكهف Q3 الذي يقع في مكان عالٍ على منحدر على مسافة تزيد على كيلومترين، بخطّ مستقيم، ويستغرق السير إلى هناك ساعة تقريبًا. لكنّه كان مخبأً أمينًا جدًّا وبالإمكان الوصول إليه، مع الأحمال، بواسطة ممرّ كان يقود على طول المنحدر ويصل بعد حوالى مئتين وخمسين مترًا جنوبًا، بالقرب من الكهف ١١، إلى أرض مهيّأة للسير بشكل أفضل. استطاع

سكان قمران التأكّد أنّ الرومان لن يكتشفوا هذا المخبأ إذا اقتربوا من امتداد سفح المنحدر، أو حتّى من البحر الميت، لسلب قمران ونهبها.

إضافة إلى هذا، باستطاعة الناظر من الكهف Q ٣ رؤية المنطقة بكاملها حتّى أريحا بشكل جيّد. لذا نفترض أنّه كان هناك، في الأوقات الحرجة، مركز مراقبة لسكّان قمران، كانت وظيفته إعلام السكّان بأيّ تحرّكات للوحدات الرومانيّة باتّجاه الجنوب. وعندما دقّ جرس الإنذار، لم يكن قد وصل إلى هذا المخبأ أكثر من خمس وثلاثين جرّة فخّاريّة، ومئة وأربعون لفافة، في أفضل الأحوال.

عندما اقترب الرومان قادمين من أريحا، سُدّ مدخل هذا الكهف بسرعة بواسطة حجر بشكل مؤقّت فقط. فالتعرّف إلى من كانوا يعملون في هذا الكهف كان سهلاً من مستوى الساحل، بخاصّة مع نسيم الصباح الباكر عندما كان الرومان يتحرّكون. لذا كانت السرعة الكبيرة في العمل أمرًا مطلوبًا.

ووصلت مخطوطات أخرى متأخّرة، إذ وُضعت أكثر من عشرين لفافة، لم يكن لها ثمّة جرار فخّاريّة بعد أو أنّ جرارها الفخّاريّة الفارغة كانت قد وصلت، في الوقت المناسب، إلى الكهف ٣ المُغلق، من دون حماية، على أرض الكهف Q١١ الواقع في أوّل الممرّ. لم يكن ممكنًا رؤية مدخل هذا الكهف للقادم من أريحا، فأمكن سدّه بصخرة، بحيث إنّ الباحثين لم يكتشفوه أثناء تنقيبهم العام ١٩٥٢. ولم يكتشفه إلاّ البدو العام ١٩٥٦. أثناء المسير، أُوقفت عمليّة نقل أخرى لأربع جرار فخّاريّة مملوءة باللفافات وغُيّرت وجهتها إلى الكهف الصخريّ Q2، الواقع على مسافة متّي متر جنوب الكهف ١، الذي أُغلق مدخله بشكل سريع، إذ كانت مراقبته سهلة من الساحل.

بثّ خبر اقتراب الرومان الذعر في مستوطنة قمران. ولم تجرِ أيّة عمليّات نقل أخرى إلى الكهف Q ٣. بدلاً من ذلك، جُمع، بسرعة، كلّ ما كان متوفّرًا بشكل مكتوب في المكتبة، من دون تمحيص،

ونُقل، سيرًا على الأقدام، إلى الكهف ٤ الذي يبعد مئتين وخمسين مترًا. هكذا وصلت إلى هنا أيضًا تلك اللفافات، التي أُثبت أنّها مُتلفة أثناء فتحها ووُضعت جانبًا إلى حين. في كلّ حال، لم يُعثر إلاّ في الكهفين Q1 وQ4 على لفافات كانت خاتمة النصّ خارجها، أثناء فتحها، لا داخلها كما تقضي عادة لفّ المخطوط وحفظه في المكتبة. كان الكهف ٤ غرفة السكن الكبرى، التي لم يكن الوصول إليها ممكنًا إلاّ من الأعلى، من طريق أدراج في الصخر، في النتوء التالي لشرفة المرل، غرب مجمّع الأبنية الرئيسة للمستوطنة.

ما إن وضعت البقايا الأخيرة لمحتوى المكتبة وأثاث كهف السكن المجاور Q 5 في الكهف ٤ Q الواسع، حتّى اقترب الرومان بشكل ملحوظ. آخر ما أمكن إنجازه كان رصّ كتل المرل الهشّة على باب الكهف ٤ وتخريب سلم الدخول وردمه قدر الإمكان.

أتت حمولة لفافات كانت في طريقها إلى الكهف ٣، ولكنّها أُعيدت، في وقت متأخر. فأُودعت، من دون حماية، على أرض إحدى زوايا غرفة السكن الواسعة والمُفرّغة Q 5، ووجدها المنقّبون العام ١٩٥٢ متعفّنة، إلاّ أنّ أحدًا لم يحرّكها من مكانها.

أُودعت حمولة أخرى من اللفافات، بشكل مؤقّت، أرض الكهف الصخريّ Q ٦ الواقع عند المدخل المؤدّي إلى صحراء يهوذا. عندما تقصّى البدو العام ١٩٥٢ هذا الكهف كانت جرّة فخّاريّة فارغة ومحفوظة جيّدًا، ما زالت موضوعة إلى جانبها. من المؤكّد أنّ هذه اللفافات هُيّئت ووُضعت على جوار الطريق، لتكون، في حال الهرب إلى الجبل، في متناول اليد. والذي وضعها هناك، مؤقّتًا، لم يلذ بالفرار، بل عاد مثل الآخرين إلى مستوطنة قمران ليحميها بكلّ قوّته من الرومان المقتربين إليها.

لم يكف الوقت القليل المتبقّي لوضع كمّيّة أخرى مهمّة من اللفافات، كانت خارج المكتبة، في مكان آمن. عند الطرف الجنوبيّ للنتوء التابع لشرفة المرل، والذي تقع عليه مستوطنة قمران، ولا يمكن

الوصول إليه إلاّ بواسطة الطريق المارّة عبرها، عُثر على أربعة كهوف سكن كانت في الوقت عينه غرف العمل للمعلّمين المقيمين فيها. عندما اكتشف منقّبو قمران غرف السكن هذه، العام ١٩٥٥، كانت واحدة منها قد اهترأت إلى حدّ كبير، فلم يُعثر إلاّ على الحافّة النهائيّة للغرفة المحفورة في صخر المرل الهشّ. لكنّهم وجدوا في الغرف الثلاث الأخرى قطعًا من الجرار الفخّاريّة وبقايا لفافات.



النتائج

هكذا، تظهر القطع النقديّة التي عثر عليها في قمران، وتقارير يوسيفوس فلافيوس، والسرعة الكبيرة التي جرت فيها محاولة وضع اللفافات كلّها، في الوقت المناسب، في أمان، أنّ قمران دمّرت بعيد ٢١ حزيران من العام ٦٨م. وقد حدث هذا قبل نهاية الشهر، وإلاّ لأمكن القيام بعمل أكثر. لكنّنا، للأسف، لا نعرف متى قرّر سكّان قمران إنقاذ لفافاتهم. لتجهيز الكهف ١ Q وسدّه احتاجوا، بالتأكيد، إلى يوم كامل، وإلى يوم آخر لإتمام النقليّات التي وصلت إلى الكهف ٣ Q كلّ ما تبقّى، يمكن أن يكون قد حدث في صباح اليوم الثالث، أي قبل ٢٤ حزيران العام ٦٨ م. وإذا كان القمرانيّون تريّثوا في اتّخاذ قرارهم، يكون كلّ هذا حصل في الأيام الثالثة التالية.

يبيّن هذا العرض أنّ ارتباط كهوف المخطوطات بمستوطنة قمران ومصيرها العام ٦٨م.كان مختلفًا. والواقع أنّ مخابئ اللفافات أنشئت، على الأرجح، بالترتيب عينه الذي اكتشفت فيه من الكهف ١ Q العام ١٩٤٧ حتّى الكهف ١١ العام ١٩٥٦، وما هذا إلاّ مصادفة غريبة.

أنقذ سكّان قمران أنفسهم، بعد هجوم الرومان، من الأبنية المحترقة، ومن لم يلق حتفه أُسر. أضف إلى هذا أنّ نقطة الحراسة العسكريّة، التي أسّسها الرومان في قمران، منعت الأسانيّين من العودة إلى هذه المنطقة، وتاليًا لم يعد أحد يعرف أين وضعت هذه اللفافات.

وجهات نظر أخرى

أخذ الأب de Vaux في تقاريره عن حفريّات خربة قمران وعن الأبحاث التي أجريت على كلّ من كهوف اللفافات، بالرأي القائل إنّ كلّ ما عُثر عليه في هذه الكهوف يعود، آخر الأمر، إلى مكتبة رئيسة داخل المستوطنة. لكن لم يُعثر في أيٍّ من أبنية هذه المستوطنة على أيّ بقايا لفافات. لذا، ترك السؤال مفتوحًا، أين يمكن أن تكون قد نُقلت هذه المكتبة في ما مضى. لم يخطر أيضًا ببال الأب de Vaux اعتبار غرف السكن والعمل، Q٧، Q٨، Q٩ في الطرف الجنوبيّ لشرفة المرل، بالمعنى الدقيق، قسمًا مندمجًا في المنشأة بكاملها. كانت هذه الغرف، بالنسبة إليه، مجرّد كهوف سكن مثل الأخرى الواقعة أيضًا في المحيط المجاور للمستوطنة.

لذا، ليس من المستغرب أن تكون قد ظهرت مع مرور الزمن وجهات نظر أخرى مختلفة تمامًا، لن نُعالج منها سوى ثلاث عن كثب، لأنّها تتعارض تمامًا مع ما جرى وصفه هنا، ولأنّها تؤدّي في الوقت الحاضر دورًا يتجاوز مستوى الاختصاصيّين إلى القارئ العامّ.

البروفسور نورمان غولب

نادى البروفسور الأميركيّ نورمان غولب بواحدة من هذه النظريّات، وذلك في العام ١٩٨٠. إذ يرى أنّ الأسانيّين لم يسكنوا قمران قطّ. بل كانت دائمًا نقطة حراسة عسكريّة، إلى أن دمّرها الرومان تحت القيادة العليا للهيئات اليهوديّة الحاكمة في أورشليم. قد لا تكون ثمّة علاقة للفافات بنقطة الحماية العسكريّة هذه. فقال غولب بإمكانيّة ارتباطها بمكتبات الهيكل وبأفراد يهود أغنياء في أورشليم، واقترح أنّها وُضعت، أثناء المقاومة اليهوديّة ضدّ الرومان التي بدأت العام ٦٦ م.، في مأمن في الكهوف النائية في صحراء يهوذا.

نظريّة مشابهة نادى بها البروفسور Karl Heinrich Rengstorf من مدينة Muenster، تقول إنّ لفائف قمران كانت جزءًا من مكتبة هيكل أورشليم، لكنّ الأب de Vaux قال، عن حقّ: «في هذه الحالة لا يمكن أن نفسّر لماذا عُثر عمومًا على اللفافات في الكهوف في هذه الأواني الفخاريّة المُصنّعة في قمران. إضافة إلى ذلك يصعب، بالنسبة إلى نظريّة نورمان غولب، أن نوضح لماذا لم يُعثر على اللفافات في مكان آخر في كهوف صحراء يهوذا، وليس في الكهوف الواقعة نسبيًّا بالقرب من مستوطنة قمران، خصوصًا أنّ معظمها يبعد عن المستوطنة أمتارًا قليلة. كما لا يمكننا أن نفهم لماذا عُثر بينها على الكثير من الكتابات ذات الأصل الأسانيّ، ولم يعثر فيها على كتابات فرّيسيّة، على سبيل المثال. وتبيّن الأبحاث التي أجريت في الكهوف Q11، Q6، Q5، Q4، أنّ وضع اللفافات على الأرض، من دون تغليف، يجعل إمكانيّة أن تكون نقلت من بعيد صعبة جدًّا. والأرجح أنّها وُضعت هكذا، بشكل مؤقّت من دون أغلفة حماية أو صناديق نقل. زد على ذلك، أنّ الكهفين الخامس والسادس، بقيا مفتوحين، كذلك الغرف السابعة والثامنة والتاسعة. من كان ليتصرّف بهذه الطريقة مع نفائس جيء بها بمشقّة من بعيد؟ تتعارض نظريّة غولب، في كثير من النقاط، مع المعطيات المُثبَتة.

في رأي آخر محبّب عند البعض، ثمّة عودة إلى بدء البحث في قمران. عندما صار معروفًا، العام ١٩٤٨، أنّ اللفافات التي ظهرت في أورشليم، تعود إلى كهف في الطرف الشماليّ الغربيّ للبحر الميت، افترض البروفسور Eliezer Lipa Sukenik أنها ربّما تعود إلى أولئك الأسانيّين الذين أخبر عنهم بلينيوس الكبير. آنذاك لم يهتمّ أحد بأنقاض قمران. لكنّ الكهف لم يُستخدم قطّ كمكان للسكن.

هكذا ظهرت الفكرة أنّ الأسانيّين، الذين وصفهم بلينيوس، سكنوا في أكواخ وخيم في المحيط المتاخم للكهف ١ Q، وأنّ آثارهم قد اندثرت. عندما اكتُشف الكهفان Q2 Q3، تصوّر البعض وجود علاقة بينهما وبين مجموعات صغيرة أخرى من الأسانيّين، زُعم أنّها تنافست بطريقة ما مع سكّان الكهف Q1 كمجموعة رئيسة. عندما اكتُشف الكهف ٤ العام ١٩٥٢ مع الكمّيّة الكبيرة من اللفافات، تكوّن الرأي بأنّ أغلب الأسانيّين عاشوا في مستوطنة قمران المتاخمة، لكن طائفة من مجموعات متكتّلة عاشت في الجوار الآخر بخاصّة في الكهوف Q1، Q2، Q3، Q11.

بما أنّه عُثر في هذه الكهوف على مخطوطات، إضافة إلى جرار فخّاريّة، وزيت سرج هنا وثمّة، أو حتّى محفظات حزم الصلوات، افترض هذه الكهوف كانت مراكز العبادة لهذه المجموعات الفرديّة، وأنّ الكهف ٤ كان مكان العبادة الرئيس لسكّان مستوطنة قمران. من تجهيز الكهوف المختلفة واختيار النصوص في كلٍّ منها، يمكن، بحسب هذه النظرية، أن نستنتج أيّ اتّجاه تعليميٍّ فضّلت كلّ مجموعة وكيف كانت قد ميّزت نفسها، عبر ذلك، عن الآخرين. وتطرح هذه النظرية إمكان أن يكون الأسانيّون الذين ارتبطوا بالكهوف، الأوّل والثاني والثالث والحادي عشر، فرقًا صغيرة انفصلت عن المجموعة الرئيسة في قمران.

الاعتراض الرئيس على هذه النظريّة هو أنّه لم يُظهر أيٌّ من هذه الكهوف آثارًا واضحة لغاية

عباديّة. كما أنّه لم يُعثر أيضًا في أيّ مكان خارج مستوطنة قمران، أي قرب هذه الكهوف، حتّى على حوض واحد لإتمام حمّامات المعموديّة المقدّسة أو حتّى على مطبخ. ولماذا لم يقم القمرانيّون المرتبطون بالكهف Q١١ بحماية مخطوطاتهم النفيسة في جرار فخّاريّة، بل اكتفوا بوضعها على الأرض. لا يمكن لهذه النظريّة أن توضح ذلك إلاّ قليلاً جدًّا. ويصحّ هذا على أنّ كثيرًا من المخطوطات المحفوظة جيّدًا من الكهف Q١ لا تعطي بدء النصّ عند فتحها - كالمخطوطات الأخرى هناك - بل نهايته.

لكن الضعف الأساس في هذه النظريّة هو أنّها لا تستطيع أن توضح أسباب الاكتشافات الغربية في الكهفين Q٦، Q٥ ولماذا وُضعت مخطوطات هنا؟ ولا تأخذ في الاعتبار أنّ مخطوطات كثيرة تعود إلى كهوف مختلفة جدًّا كُتبت بيد كاتب واحد. ينبّهنا هذا إلى الروابط التي لا يمكن تجاهلها. فالنظريّة القديمة الممثّلة بالأب de Vaux، والقائلة إنّ اللفافات كلّها، التي عُثِر عليها، كانت مُجمّعة سابقًا في المكتبة المركزيّة، توضح نتائج البحث بشكل أفضل. وهي النظريّة الوحيدة التي ما تزال صلاحيّتها قائمة، وتوافق الدلائل الأخرى كلّها التي ظهرت حديثًا منذ عهد الأب de Vaux.

عائلة دونسيل

حتّى وفاة الأب de Vaux العام ١٩٧١، لم ينجح هذا العالم في إنجاز تقرير نهائيّ وشامل عن حفريّاته في قمران وعين فشخا. فهو لم يروِ في مقالاته الكثيرة إلاّ أهمّ نتائج حملات التنقيب. وأعلن علنيًّا، العام ١٩٥٩، النتائج الأساسيّة في مجموعة محاضرات للأكاديميّة البريطانيّة للعلوم. ظهرت هذه المقالات بالفرنسيّة العام ١٩٦١، ومرّة أخرى العام ١٩٧٣ في ترجمة إنكليزيّة منقّحة. وبقيت لفترة المصدر الرئيس لنتائج الأبحاث الأثريّة المهمّة كلّها.

قبل سنوات عدّة عهدت الـEcole Biblique في أورشليم للزوجين الشابّين البلجيكيّين الباحثين Pauline Donceel Voute وRobert Donceel إنجاز تقرير نهائيّ كامل عن الحفريّات التي جرت في قمران وعين فشخا. ويرى هذان العالمان أنّ مستوطنة قمران، إلى أن دمّرها الرومان، لم تكن نقطة حراسة عسكريّة ولا ورشة بناء للأسانيّين، بل كانت ڤيلاً خاصّة. فقالا، مثلاً، إنّ الغرفة الكبيرة في الطابق الثاني للبناء الرئيس مع طاولاتها ومقاعدها لم تستعمل كقاعة كتابة من أجل إنجاز اللفائف، كما يفترض عادة، بل كانت قاعة ولائم. وعندهما أنّ ليس ثمّة علاقة بين اللفائف التي عُثر عليها في الكهوف، وهذه الڤيلا. فاللفائف وصلت إلى محيط قمران من مكان آخر.

غير أنّ أكثر ما أسفرت عنه الحفريّات، في ما سبق، لا يتوافق قطّ مع فكرة ڤيلاً خاصّة. فهذه النظريّة تتجاهل تمامًا غرف المكتبة المركزيّة وعلاقة مكتشفات اللفائف مع مستوطنة قمران، وترفض، بتسرّع، معلومات أساسيّة قدّمها الأب de Vaux، من دون تقديم بدائل واضحة عنها. فمن أراد أن تكون له ڤيلاً في هذه الأرض، لبناها في واحات عين جدي، لا بعيدًا عن كلّ حضارة في الأرض المُقفرة في قمران. وهل وجود ١٢٠٠ قبر، مثلاً، دليل على ڤيلاً موحشة شهدت عمليّة قتل جماعيّة؟

عدا ذلك، فإنّ ما يعارض نظريّة الڤيلاً هذه هو كلّ ما سبق فورد ضدّ نظريّة غولب. منذ عهد قصير، تسلّم، لحُسن الحظ، الأب Jean Baptiste Humbert، عالم الآثار فيEcole Biblique، التقرير النهائيّ شخصيًّا. بهذا يُفترض أن تنهي قصّة الڤيلاّ.

الكهوف من Q1 حتى Q11

كنّا تطرّقنا، إلى الآن، إلى كيفية تصوّر سير الأحداث التي أدّت، في النهاية، إلى ظهور كهوف المكتشفات المختلفة للمخطوطات في محيط قمران. وفنّدنا عيوب الطروحات الأخرى. لكن من المفيد، أيضًا، الأخذ في الاعتبار كلّ كهف منها على حدة، وذلك لأنّها تحتوي على بعض المفاجآت.

الكهف Q1

عندما اكتشف البدو - في بدء العام ١٩٤٧ - الكهف ١، لا بدّ من أنّهم وجودوا، في الداخل، كلّ شيء على حاله الأولى، كما تركه وراءهم مواطنو قمران العام ٦٨م. إلاّ أنّ أكثر من نصف اللفافات المخبّأة تعفّن إلى حدٍّ كبير مع مرور الوقت، لأنّه، في كثير من الأحيان، تسرّبت الرطوبة، عبر المنور في السقف، الذي وصل عبره محمد الذيب إلى الداخل، وتشرّبتها الجرار الفخّاريّة بَنَهَم. لئن كانت الجرار تجفّ مرّة تلو الأخرى باستمرار، إلاّ أنّ اللفائف تعفّنت في داخلها على درجات مختلفة. أمّا الجرّة الفخّاريّة التي حوت مخطوط إشعياء المحفوظة جيّدًا، فقد وُضعت، استثنائيًّا، في مكان محميٍّ بشدّة. أمّا اللفافات التي لم تكن العفونة سببًا لتمزيقها، فيتحمّل مسؤوليّتها المكتشفون الحديثون.

عُثر في الكهف Q1 على ستّ وخمسين جرّة فخّاريّة في حالة جيّدة، أو ربّما أكثر، تتسع كلّ واحدة منها للفافة كبيرة أو لفافتين من الحجم الوسط. لكن لم يودع هنا أكثر من ٨٠ لفافة أو بقايا منها، كانت تعود، بشكل مُثبت، إلى الكهف Q1 أو على الأكثر من ٨٥ إلى ٩٠ لفافة. هذا كان، في الوقت عينه، جزءًا من محتوى المكتبة الذي رأى سكّان قمران آنذاك ضرورة ملحّة لإنقاذه من دون أدنى تأخير. ومن المؤسف حقًّا أن تعفّن الكثير من هذه المخطوطات، رغم أنّها وحدها ملفوفة بشكل خاصّ بقطع كتّانيّة.

الكهف Q٢

عندما عثر البدو على الكهف Q٢ العام ١٩٥٢، كان مفتوحًا في وقت سابق. وكانت قطع من أربع جرار فخاريّة وبقايا حوالى أربعين لفافة موضوعة على الأرض. إذ اكتشف أحدهم هذا الكهف فحطّم الجرار الفخاريّة، وفتح بعض اللفافات على سبيل الاهتمام ومزّقها بعد ذلك، وترك كلّ شيء مُبعثرًا على الأرض.

لا يمكن أن يكون قد حدث هذا التخريب في الزمن الحديث. إذ إنّ أجزاء اللفافات منتشرة ومتعفّنة منذ مئات السنين، إلى أن استولى عليها البدو آخر الأمر، العام ١٩٥٢. في الأصل، أُودعت هذا الكهف أربعون لفافة على الأقل.

الكهف Q٣

كان الكهف Q٣ الكبير، في السابق، معدًّا للسكن، امتدّ حتّى عمق الجبل باتّجاه الداخل. كان مأهولاً في الألف الرابع ق.م. وفي زمن الملوك الإسرائيليّين. في وقت لاحق أسقط زلزال قويٌّ، ربّما كان الزلزال عينه الذي ألحق، العام ٣١ ق.م. أضرارًا جسيمة بمستوطنة قمران أيضًا، صخرة السقف، التي أغلقت المناطق العميقة للكهف تمامًا وملأته بقطع صخريّة سميكة، وتحطّمت قوس المدخل. وثمّة من يزعم أنّ هذه كانت حال الكهف عندما خُبّئت اللفافات فيه العام ٦٨م.

عندما اكتشف الباحثون هذا الكهف العام ١٩٥٢، كان مدخله قد فتح منذ زمن طويل. صحيح أنّهم عثروا في الداخل على قطع من حوالى خمس وثلاثين جرّة فخاريّة، إلاّ أنّ أيًّا منها لم تكن سليمة. من حوالى سبعين إلى مئة وأربعين لفافة بحجم صغير أو متوسّط كان متوقّعًا أن تكون في حوالى خمس وثلاثين آنية فخاريّة من النوع الذي وجد في الكهف، لكن لم يعثر إلاّ على عدد يسير. من أربع وعشرين لفافة لم يبق إلاّ جزء واحد، ومن خمس لفافات قسمان. ومن خمس أخرى من ثلاثة إلى سبعة مقتطفات. أمّا سائر اللفافات الأخرى فلم يبق منها شيء على الإطلاق. إضافة إلى ذلك، ليس هناك إلاّ قطع كثيرة غير مكتوبة من أغلفة الحماية السابقة. تعود الأجزاء المحفوظة، غالبًا،

إلى الحافة العليا أو السفلى للفافة، إلى بدئها أو إلى أماكن مع حوافٍ مُخاطة. هذه الأجزاء هي تلك التي تقع على الأرض من غير انتباه، في كهف مُعتم، عندما تُفتح مخطوطات قديمة. أمّا الترجمات الأصليّة الأمينة للبقايا المكتوبة لهذه المخطوطات الأربعة والثلاثين، والتي كانت غنيّة في ما مضى، لم تملأ سوى صفحتين كاملتين في مجلد النشر.

ماذا حدث هنا؟ لا يمكن أن يكون بدو الزمن الحاضر قد أخذوا معهم اللفافات، لأنّ الردم التي عُثر فيها على المقتطفات الصغيرة لم يمسّها أحد منذ مئات السنين. لكن من الأكيد أيضًا، أنّ اللفافات لم تتعفّن في ذلك المكان، لأنّه حتّى في تلك الحالات التي جرى الحصول فيها على أقسام عديدة لمخطوط واحد، فإنّها لا تعود إلى مواضع متعاقبة، بل إلى مواقع مختلفة تمامًا للفافات القديمة. لذا ليس هناك أي إمكانيّة توضيح لما وجد في الكهف Q٣ إلاّ الافتراض أنّه قبل مئات السنين وجد من أخذ معه اللفافات. لكن، من جهة أخرى، لا بد من أن تكون هذه اللفافات قد حفظت في هذا الكهف الجاف نسبيًّا لقرون طويلة. وهذا ما يفسّر آثار التعفن التي تتّسم بها الأجزاء التي عُثر عليها. فهل من توضيح لما حصل؟

جماعة القرّائين

حوالى السنة ٨٠٠م، كتب البطريرك النسطوريّ تيموثاوس الأوّل من سلوقيا (بغداد الحالية)، إلى نظيره سرجيوس، رئيس أبرشيّة عيلام، أنّ أناسًا موثوقًا بهم أخبروه أنّه قبل حوالى عشر سنوات عُثر على «كتب» في كهف صخريٍّ يقع في جوار أريحا. وفي الرواية أنّ كلب صيّاد عربيٍّ اختفى في الكهف، وعندما لم يخرج، دخل صاحبه الكهف واكتشف «الكتب» هناك. فذهب الصياد وأخبر اليهود الذين توافدوا إلى المكان جماعات. وهناك عثروا على كتب للعهد القديم وأخرى مكتوبة بالعبريّة فأخذوها معهم (nach P. Kahle, Die Kairoer Genisa, 1962, S. -17-16).

تتطابق هذه الرواية جيّدًا مع ما جاء من معطيات بخصوص الكهف ٣ Q. فقد بقي الكهف الكبير ١١ Q مغلقًا حتّى العام ١٩٥٦. وكذلك، بقيت محتويات اللفافات الضخمة في الكهف الكبير ٤، الذي يصعب الوصول إليه، متوفّرة هناك حتّى الزمن الحاضر. عدا هذين الكهفين ليس من كهف آخر كبير إلى حدّ أنّ كلبًا دخل إليه وتاه فيه، فلم يره صاحبه من المدخل ولم يكتف بمناداته من مسافة قصيرة، بل دخل بنفسه إلى الكهف ليفتش عنه. والحقيقة أنّه ليس «في جوار أريحا» أيّ كهوف أخرى غير تلك المرتبطة بمستوطنة قمران. وعليه فإنّ رواية البطريرك النسطوريّ تتطابق، على أفضل وجه، مع ما نعرفه اليوم عن الكهف المذكور، وهي مقنعة، خصوصًا، في ما يتعلّق بالسؤال حول ما حصل لتلك «الكتب» التي أخذها اليهود معهم آنذاك.

قبل نصف قرن تقريبًا من عهد البطريرك تيموثاوس الأوّل، أسّس أحد المتحدّرين من نسل داود يُدعى عنّان، من بلاد ما بين النهرين، مذهبًا جديدًا في اليهوديّة ما زال قائمًا حتّى اليوم. في البدء، أطلق على أعضاء هذا المذهب اسم «العنّانيين»، نسبة إلى مؤسّسهم. لكن، بعد وقت قصير جدًّا أطلق عليهم اسم «القرّائين»، لأنّهم رفضوا التقاليد الربّانيّة كلّها، الميشنا والتلمود، واعترفوا فقط بكتاب العهد القديم كسلطة ملزمة. أمّا اسمهم فمشتق من فعل «قرا» العبريّ، الذي يعني القراءة والدراسة، وكان اليهود يستعملونه ليصفوا دراسة العهد القديم. وعليه فالقرّاؤون إذًا هم حركة إصلاح يهوديّة مشابهة

للبروتستانت في المسيحيّة، في القرن السادس عشر، الذين لم يقبلوا سلطة تعاليم آباء الكنيسة والفلسفة السكولاستيكيّة، بل اعترفوا «بالكتاب وحده»، الكتاب المقدّس المسيحي، أساسًا للإيمان.

سرعان ما انضمّ إلى القرّائين أتباع جدد من يهود بلاد ما بين النهرين وفلسطين ومصر. وصارت أورشليم والقاهرة مركزين مهمّين لتعليم القرّائين. وقد أثّرت عليهم لفافات الكهف الواقع في جوار أريحا تأثيرًا قويًا، يمكن إثباته. فاللفافات تعود بمجملها إلى ما قبل اليهوديّة الربّانيّة في فلسطين، والتي كان «الكتاب وحده»، تحت شكل التوراة والأنبياء، مرجعيّتها الوحيدة. وهكذا رأى القرّاؤون أنّ موقفهم المبدأيّ المعادي للربّانيّة مدعم بكتابات يهوديّة قديمة تنسب إلى «سكّان الكهوف»، كما كانوا يسمّون مواطني قمران القدماء، بفضل المعطيات التي توفّرت أثناء اكتشاف اللفافات. وربّما لم يتبنّ القرّاؤون هذا الموقف في حدّته إلّا من هؤلاء. فاللفافات القديمة تنتقد بشدّة الفرّيسيّين الذين اعتمد عليهم التقليد الربّانيّ في ما بعد. وقد تطابق هذا النقد مع أهداف القرّائين. درس القرّاؤون باجتهاد اللفافات القديمة، فكثير من التعاليم المختصّة بالقرّائين ونظامهم التقويميّ مصدرها هذه اللفافات، وأعادوا كتابتها، إمّا لامتلاك نسخ عديدة منها أو لإبدال اللفافات التي تلفت.

إحدى الكتابات الرئيسة لليهود، الذين استوطنوا قديمًا في قمران، كان كتابًا ضخمًا وُضع حوالى السنة ١٠٠ق.م. يطلق على هذا الكتاب اليوم اسم «كتاب دمشق». وقد عثر على مقتطفات عشر نسخ منه في كهوف قمران المختلفة. أصبح نصف النصّ الأصليّ لهذا الكتاب، تقريبًا، في متناول البحث العلميّ الحديث، عندما نشرSolomon Schechter ، السنة ١٩١٠، أجزاء من كتب قديمة اكتُشفت في مصر في نهاية القرن التاسع عشر، ضمن محتويات قديمة لمجمع القرّائين. تعود نسخ «كتاب دمشق» التي عُثر عليها هناك إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وأنجزها القرّاؤون، آنذاك، بأمانة كبيرة، وفقًا لنماذج حصلوا عليها من الكهف الواقع في جوار أريحا، كما تؤكّد النصوص الموازية التي عُثر عليها. سُمّيت نسخ العصور الوسطى بـ«وثيقة القاهرة ودمشق»، وذلك نسبة إلى المكان الذي اكتشفت فيه.

كان النصّ العبريّ الأصليّ لسفر الحكمة ليشوع بن سيراخ الذي كتب حوالى العام ١٩٠ق.م.، معروفًا بشكل كاف منذ بدء القرن العشرين، عبر نسخ القرون الوسطى العائدة إلى مجمع القرّائين في القاهرة. لكنّ نصّ هذا السفر في مخطوطات القرّائين يظهر بعض الفروقات إذا ما قورن بنصّ السبعينيّة والترجمة اللاتينيّة للكتاب المقدّس، المعروفة بالـvulgata. ولا يمكن أن نعرف ما إذا كانت هذه الفروقات تعزى إلى حرّيّة المترجم اليونانيّ، وهو في كلّ الأحوال حفيد الكاتب، أو إلى أخطاء ارتكبتها سلسلة طويلة من الناسخين. وثمّة بين الباحثين من يعتبر أنّ مخطوطات القرون الوسطى هي إعادة ترجمة لاحقة لنصّ يشوع بن سيراخ من اليونانيّة إلى العبريّة.

عُثر في الكهف ٢ Q على قسمين صغيرين من لفافة تحوي نصّ سيراخ العبريّ. يتطابق سياق نصّيهما تمامًا مع نتيجة البحث في نُسخ القرون الوسطى العائدة للقرّائين. لم ينقل الربّانيّون نصّ سيراخ العبريّ على الإطلاق. لذا يُرجّح كثيرًا الافتراض أنّ القرّائين في القاهرة يدينون مباشرة «لسكّان الكهوف»، بما لديهم من نصّ سفر سيراخ، كما أنّ «كتاب دمشق» يدين لمكتشفات الكهف ٣ Q. ويؤكّد مخطوط لسيراخ، مصدره قلعة مسعدة التي دمّرت السنة ٧٤م. - وهو محفوظ بحجم كبير، نشره يغائيل يادين، وكان أنجز في الفترة الزمنيّة الواقعة بين ١٠٠ و٥٠ ق.م. المدّة الطويلة التي استغرقها صوغ هذا النص. نستنتج من هذا كلّه أنّ نسخ سيراخ التي تعود إلى العصور الوسطى تتميّز بجودة مكتشفات قمران عينها.

يبقى أن ننتظر أيًا من «لفافات البحر الميت» ستظهر المحتويات الضخمة، التي لم تُبحث إلاّ جزئيًّا، والتي تنسب إلى مجمع القرّائين القديم، وما إذا كانت ستُقدّم مخطوطات كتابيّة أو صياغات نصيّة مختصّة بالقرّائين. وإلى أيّ مدى يمكن للتقاليد العائدة للقرّائين أن تساعدنا على فهم أفضل للنتائج الصعبة في نصوص قمران. المهمّ، في المرحلة الأولى، أنّ نُسخ «كتاب دمشق»، خصوصًا تلك التي من العصور الوسطى، تشير بوضوح إلى أنّها تعود إلى ما اكتشف من مخطوطات في القرن الثامن، في كهف قرب أريحا، وأغلب الظن أنّ هذا الكهف هو الكهف ٣ Q ذاته.

من الصعب أن نتحقّق من عدد اللفافات التي عثر عليها القرّاؤون، ويهود آخرون من أورشليم، في نهاية القرن الثامن في الكهف Q ٣ . لم يأت أحد قبلهم إلى هذا الكهف، وقد عثروا على كلّ شيء كما خلّفه وراءهم سكّان قمران. من بين أربع وثلاثين لفافة، عُثر على بقايا مكتوبة باليد، لكن يرجّح أنّها كانت أكثر من ذلك بكثير. تدلّ القطع العائدة إلى ٣٥ جرّة فخّاريّة أنّها كانت تحتوي من سبعين إلى مئة وأربعين لفافة. ربّما كانت بعض الجرار فارغة وأنّه كان من المنوي ملؤها باللفافات التي عُثر عليها في الكهفين Q ٥ و Q ١١، إلاّ أنّها لم تصل في الوقت المناسب إلى الكهف Q ٣ قبل إغلاقه. من البدهيّ أنّه لا يمكن الجزم بأنّه وصلت إلى هذا الكهف، في الوقت المناسب، كمّيّة كبرى من المخطوطات، وأنّها كُوّمت ببساطة على الأرض، لعدم توفّر الجرار الفخّاريّة أو لضيق الوقت. بهذا يبدو أنّ ثمّة أسئلة كثيرة لم تتمّ الإجابة عنها بعد.

اللفافة النحاسيّة

يبقى ثمّة اكتشاف آخر مهمّ مرتبط بالكهف Q ٣، وهو اللفافة النحاسيّة التي أتينا على ذكرها في الفصل الأوّل من الكتاب مع فهرسها المؤلّف من أربعة وستّين مخبأ للكنوز. كانت هذه اللفافة موضوعة إلى يسار مدخل الكهف، مخبّأة تحت الحجارة، ولم يكتشفها الباحثون إلاّ العام ١٩٥٢، ولم يرها أحد في العصور الوسطى. أن تكون هناك طرائق للتخبئة مختلفة بالنسبة إلى كلا الاكتشافين: اللفافات داخل الكهف واللفافة النحاسيّة عند مدخله، يعني أنّ هناك خلفيّات مختلفة لهذه الاكتشافات.

المضمون النصّيّ للفافة النحاسيّة يبيّن هذه الاختلافات. فهو يدلّ على أنّها لم تُنتج إلاّ العام ٧٠م. وأنّها خُبّئت عند مدخل الكهف Q ٣، والذي كان ما يزال مغلقًا بإحكام آنذاك، فلم يتوقّع أحد أنّ هناك كهف مخطوطات يختفي وراء هذا الجدار الحجريّ. لكن، في وقت لاحق، تحطّم جدار السدّ الذي بني بسرعة، بزلزال أو بنشاط الجرذان الهدّام، إلى حدّ مكّن كلب الصيّاد العربيّ من الوصول إلى الداخل. عندئذ هدّم هذا الصياد بنفسه أو اليهود الذين جلبهم ما تبقّى من جدار السدّ إلى أن تمكّنوا من الوصول إلى داخل هذا الكهف. وهكذا وجد الباحثون، العام ١٩٥٢، المدخل مفتوحًا. لكن عندما أُودعت اللفافة النحاسيّة هناك، كان ما زال مغلقًا بإحكام. من جهة ثانية، حالت حافّتها المغطاة دون أن يجدها، في العصور الوسطى، من كان مهتمًّا بالدخول إلى هذا الكهف. ولئن كان كلا المخبأين متلاصقين ببعضهما البعض، إلاّ أنّه ليست لمحتوياتهما علاقة تُذكر.

تتحدّث اللفافة النحاسيّة عن المخابئ الأربعة والستين، الواقعة، خصوصًا، في أورشليم وصحراء اليهوديّة وشرق الأردن، التي تمكّن القائمون على الهيكل، أثناء النزاعات السياسيّة بين ٦٦ و٧٠م.، من أن يضعوا فيها كنوز هيكل أورشليم في أمان من اليهود المقاومين والرومان الأعداء. بسبب الامتيازات العديدة، كان هيكل أورشليم يُعتَبَر، حتّى ذلك الوقت، المصرف الأكثر أمانًا للشرق الأدنى كلّه، وكان يتمتّع بشهرة واسعة، في الأعمال الماليّة، شبيهة، في يومنا هذا، بما تتمتّع بها سويسرا أو منطقة

لوكسنبورغ على مستوى عالميّ. فكثير من التجّار والسياسيّين الأجانب كانوا يضعون ودائعهم هناك، لأنّ رسوم الإيداع كانت تدرّ ربحًا وفرًا على مصرف الهيكل. إضافة إلى الأملاك المتنوّعة الموصوفة في لفافة الهيكل، وُضع في المخابئ الأربعة والستين أكثر من مئة طنّ من الذهب والفضّة على شكل قطع نقديّة وسبائك. وهذه كمّيّة هائلة من الودائع تنمّ عمّا كان يتمتّع به هيكل أورشليم من قدرة ماليّة.

أمّا المخابئ التي تصفها اللفافة النحاسيّة، قدر ما كان ممكنًا التعرّف إليها، فهي فارغة تمامًا. يذكر نصّ اللفافة عينها، في نهايته، السبب الذي كان وراء إيجاد المخابئ من دون استعمال هذه اللفافة النحاسيّة: «في المنحدر الصخريّ شمال كوخليت، حيث يوجد كهف يحوي العديد من القبور في منطقة مدخلها باتجاه الشمال، هناك نسخة أخرى لهذا الجدول مع معطيات أكثر دقّة عن هذه المخابئ، أي مع التفاصيل كلّها عن مواقعها الدقيقة والنفائس الموجودة فيها». وهذا ما مكّن مالكي هذه النفائس، الذين نجوا من الحرب ودمار الهيكل العام ٧٠م.، من التعرّف إلى هذا النصّ الأساس لجدول الكنوز الأدقّ بكثير واستعماله لإعادة العثور على المخابئ. ولذا لم تعد ثمّة حاجة للملخّص هذا الجدول، المثبت على نحاس متين، والموضوع عند مدخل الكهف Q ٣، فتُرك ملقى حيث كان.

عندما احتلّ الرومان أورشليم في صيف ٧٠م.، اغتنموا هناك، حسب تقرير يوسيفوس فلافيوس كنوزًا وفرة، الأمر الذي نتج منه هبوط سعر الذهب إلى نصف السعر الذي كان في سورية حتّى ذلك الوقت(Bellum 6, 31)، كما أنّه وقع في أيديهم بعض مخابئ الكنوز التي كانت في أرض الهيكل. يروي يوسيفيوس أنّ الرومان أجبروا أحد الكهنة المسؤولين عن إدارة الكنوز يُدعى يسوع بن تبوتي على أن يدلّهم على مخبأ كان يحتوي أدوات ذهبيّة مقدّسة.

لكن الافتراض أنّ اللفافة النحاسيّة دوّنت كلّ ما كان عائدًا إلى كنز الهيكل آنذاك، خاطئ. فهي لا تذكر إلاّ المحتويات الجزئيّة التي أمكن وضعها في أمان لمدّة طويلة. على الأرجح أنّ الجدول لم

يوضع إلاّ بعد دمار الهيكل. فالغنائم التي تعود إلى هيكل أورشليم والتي عُرضت العام ٧١م في روما في موكب النصر (Bellum 7, 148-150)، ما يزال وصفها ظاهرًا للعيان إلى اليوم على قوس تيطس. بسبب دمار الهيكل، كان لا بدّ من معرفة المكان الفعليّ للودائع المصرفيّة والنفائس الأخرى. ولأنّ الجيش الرومانيّ كان يراقب المنطقة، كان من غير الممكن جمع الكنوز ثانية في مكان ما. لذا يمكن اعتبار اللفافة النحاسيّة سجلاً لمصرف الهيكل الموجود، بعد تهديم هيكل أورشليم، فقط تحت الأرض والتي تكشف ودائع هيكل أورشليم و«فروعه» بطريقة لا يفهمها إلاّ من كان متخصّصًا في هذه الأمور.

يكمن السبب الذي يؤكّد أنّ اللفافة النحاسيّة لا تذكر إلاّ أجزاء من كنز الهيكل في بعض التسميات. فاللائحة مكتوبة بالعبريّة. كما أنّ المواقع الأربعة الستّين منفصلة عن بعضها البعض بوضوح، فكلّ سطر يذكر موقعًا مختلفًا. عند نهاية سبعة من هذه الأعمدة ترد بداءات أسماء كتبت باليونانيّة، وهي، على الأرجح، أسماء المودعين في مصرف الهيكل. وهم المُشار إليهم في هذا العمود. أغلب الظنّ أنّ بيت المال قام بتخبئة هذه الودائع الشخصيّة بسرعة لكي يحمي نفسه من المطالبة بالتعويض في حال التضرّر.

الاسمان الأوّلان، في الموقعين ١ و٤، مثيران للاهتمام بشكل خاصّ. فهما اسمان لعضوين في الأسرة المالكة في أديابيني يُدعيان كينيداوس وخاغيراس، وكلاهما معروفان عبر روايات يوسيفوس. كان ملك أديابيني عزاتيس، وزوجته هيلانة، وأخوه مونوبازوس، قد اعتنقوا اليهوديّة قبل ذلك ببعض الوقت. أمّا الملك عزاتس فترك سبعة من أولاده ليربّوا في أورشليم. وكانت الأسرة الملكيّة في أديابيني تملك ثلاثة قصور هناك. وساهم الكثيرون من أعضاء العائلة المالكة، إلى جانب اليهود، في مقاومة الرومان، ولكنّهم نجوا من الردّ الرومانيّ. وبفضل الإجراءات الوقائيّة التدبيريّة، ومنها عمليّة إنجاز اللفافة النحاسيّة، كان من الممكن لهم، أو لورثتهم، يومًا ما، بعد المصيبة السياسيّة، أن يتصرّفوا في أموال تكفيهم لمتابعة نمط الحياة الذي كانوا معتادين عليه.

وتثير الأسماء الخمسة الأخرى في هذا الجدول، في المواقع ٦، ٧، ١٠، ١٤ و١٧، أيضًا الاهتمام، إذا ما نظر إليها سياسيًّا ودينيًّا. غير أنّ المثل الذي أوردناه كاف لإظهار الهدف من إنتاج اللفافة النحاسيّة. في كلّ حال، من الواضح أنّه لم يكن لها أيّة علاقة مع لفافات مكتشفات قمران. فالافتراضات التي تقول إنّ الجدول يخصّ الأسانيّين أو أنّ بيت المال في أورشليم عهد لمواطني قمران بحفظ هذا الجدول، غير منطقيّة على الإطلاق. في الكهف Q ٣، الذي لا يُرى من قمران، حلقتان مختلفتان من الأشخاص، لا علاقة للواحدة بالأخرى، إلاّ ما ذكر عن مخبأ أمين جدًّا. عندما أُودعت اللفافة النحاسيّة هنا، كانت قد مرّت سنتان على غياب آخر أسانيّ في المنطقة.

الكهف Q٤

نجد في الكهف ٤ كلّ ما كان متوفّرًا في مكتبة قمران، عمومًا، أثناء إيقاف عمليّة تخبئة اللفافات في كهوف المنحدر الجبليّ الصخريّة. لذا وصلت إلى هنا، إضافة إلى لفافات أخرى، فواتير وتمارين كتابيّة سابقة وموادّ لم يُكتب عليها بعد، وقد وصل إلى هذا الكهف ما مجموعه خمسماية وستّة وستّون مخطوطًا.

لم يُعثر في أيّ من الكهوف الأخرى على محتويات كهذه تعود إلى المكتبة بل فقط على لفافات كاملة أو بقايا منها. تشير كمّيّة المخطوطات العائدة إلى الكهف Q٤ إلى أنّها كانت القسم الرئيس للمحتويات السابقة للمكتبة. هذا من ناحية الكمّيّة لا من ناحية الأهمّيّة الفعليّة. فاللفافات الأهمّ كلّها وُضعت في أمان، أوّلاً في الكهف Q١، والأقلّ أهمّيّة في الكهف Q٣، والأخرى في الكهوف Q١١، Q٦، Q٥، Q٢.

ليس لقطع بعض الجرار الفخّاريّة ولأشياء أخرى في الكهف ٤ أيّة علاقة بالمخطوطات المودعة هنا. فهذه الجرار والأشياء هي من بقايا أثاث السكّان الذين عاشوا في قمران إلى ذلك الوقت، وإلى الأثاث العائد إلى كهف السكن المجاور Q٥، والذي نقل إلى هذا المكان.

صحيح أنّ فتحة الكهف Q4 أغلقت بسرعة بواسطة أحجار المرل، لكن لم يمرّ وقت طويل على اكتشاف هذا الكهف. لا شكّ في أنّ اللفافات وُضعت هنا، في بادئ الأمر، لمئات السنين، وتعفّنت جزئيًّا وهي مُغلقة. لكن، بعد ذلك، حصل في هذا الكهف ما حصل في Q2، إذ جاء أحدهم مُفتّشًا كلّ شيء، ففتح الكثير من اللفافات ومزّق بعضها، وترك كلّ شيء ملقى على الأرض. يرجّح أن تكون أحجار المرل الهشّة، التي استُخدمت لسدّ المدخل، قد تآكلت جزئيًّا مع مرور مئات السنين، ما أدّى إلى منفذ دخل منه شخص كان يأمل أن يجد كنزًا في هذا الكهف، لكن خاب أمله. ولا يمكننا الجزم اليوم في ما إذا كان قد أخذ معه شيئًا للذكرى في ذلك الوقت.

في كلّ حال، لا يمكن أن يكون البدو، الذين عثروا على الكهف Q4، العام ١٩٥٢، هم أوّل من اكتشفه. إذ كانوا يعرفون قيمة هذه اللفافات القديمة، كما أنّهم أيضًا تصرّفوا بمكتشفاتهم الغنيّة من الكهف Q1 بشكل مختلف تمامًا عمّا فعله المكتشف الأوّل للكهف Q4. لا بدّ من أنّهم أخذوا من الكهف Q4 كلّ ما استطاعوا حمله، قبل أن يقوم الباحثون بضبطه ووضع ما تبقّى من المواد في أمان، ومعظمه قصاصات من لفافات وقطع فخّاريّة عثر عليها الباحثون كما كانت موضوعة منذ مئات السنين، مغطّاة، جزئيًّا، بالردم، أو محشورة في الشقوق الصخريّة. تشير أجزاء كثيرة من الكهف ٤ إلى آثار تعفّن، لم تبدأ إلاّ بعد أن فُتحت اللفافات وبُعثرت.

هكذا لم يبق في الكهف Q4 إلاّ القليل من المخطوطات الكثيرة العدد التي أودعت هناك في الأصل. وهي، في أغلب الأحيان، قطع قليلة جدًّا من لفافات كانت، في ما مضى، ذات شأن كبير. أمّا الجزء الأكبر من محتوى النصوص الأصليّ فلم يحفظ منه شيء، باستثناء عدد قليل جدًّا.

الكهف Q٥

في كهف السكن ٥ الفارغ عثر المنقّبون، العام ١٩٥٢، على بقايا ثلاثين لفافة، وضعت هنا من دون أيّة حماية، بين الرمل والأوساخ. لم تحرّك هذه اللفائف من مكانها، لكنّها كانت مُتعفّنة تمامًا. لم يُعثر على جرار فخّاريّة في الكهف ٥ Q.

الكهف Q٦

والأمر ذاته حدث لحوالى خمس وثلاثين لفافة، كانت قد أُودعت، من دون حماية أيضًا، الكهف الصخريّ الصغير Q ٦، واكتشفها البدو العام ١٩٥٢. كذلك بقيت هذه اللفائف في مكانها الذي وضعت فيه أوّلاً، لكنّها تعفّنت كما في الكهف ٥. إلى جانبها عثر على جرّة فخاريّة محفوظة بشكل جيّد ولكنّها غير مستعملة.

الكهوف Q٩، Q٨، Q٧

لم يكتشف المنقّبون في قمران الكهوف Q٩، Q٨، Q٧، والتي كانت غرف عمل وسكن، إلاّ العام ١٩٥٥. لم تحتوِ هذه الكهوف إلاّ على أجزاء مبعثرة على الأرض، كالتي تسقط عند فتح لفافات قديمة.

عُثر في الكهف ٧ على قسم فقط من كلّ من المخطوطات السبعة عشر. كما عثر على نصّها مطبوعًا على قطعة فخّاريّة، وعلى مقتطفات من ثلاث لفافات أخرى. في النشر اتّسعت صفحة واحدة فقط لكلّ ما وجد في هذا الكهف (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III, 1962, Abb. XXX) أمّا ما وجد في الكهف Q ٨ فهو أقلّ من حيث الحجم، ولا يتجاوز أجزاء من ثلاث لفائف، إذا ما لم نأخذ في الحسبان مضمون نصوص قليلة من محفظة الصلاة ومحفظة أعمدة الأبواب.(Abb., XXXI - XXXV ebd.) وفي الكهف Q ٩ بقايا لا تكفي حتّى لمعرفة اللغة التي كتب فيها النص، هل هي العبريّة أم الآراميّة (ebd., Abb. XXXV)

قامت تلك الأواني الفخّاريّة الأربع، التي عُثر على قطعها في الكهفين Q ٧ وQ ٨، سابقًا بدور صناديق وُضعت فيها اللفافات حسب أهمّيّتها في القراءة. لكنّ هذه المخطوطات لم تتعفّن هنا في المكان عينه، كما في أغلب الكهوف الأخرى، بل أُخذت قبل زمن طويل وتركت بقايا منها. نتيجة البحث في الكهوف الثلاثة تتوافق، مبدئيًّا، مع تلك التي توصّل إليها الباحثون في الكهف Q ٣.

لا يمكن أن تكون هذه اللفافات قد أُخذت في العام ٦٨م.، أي أثناء عمليّة الإنقاذ الكبيرة. ففي هذا الوقت لم تكن سهلة التكسّر إلى هذا الحدّ، بحيث يمكن أن تسقط أجزاء منها عند فتحها، كالتي عثر عليها في هذه الكهوف. في بعض الحالات هناك بعض النصوص مطبوعة على قطع فخّاريّة. هذا يعني أنّ الأواني الفخّاريّة تكسّرت مع محتوى اللفافات وأنّ هذه الكمّيّات المُحطّمة أثّرت على بعضها على مدّة طويلة. لكن منذ متى استقرّت اللفافات هنا ولماذا اختفت قبل العام ١٩٥٥ بمدّة طويلة؟

سداسيّة أوريجنّس

في الفترة الواقعة بين العامين ٢٢٨ و٢٥٤م.، أنجز أوريجنّس سداسيّته المشهورة، وهي نشر للعهد القديم كلّه في الترجمات والنصوص الستّة المعروفة آنذاك. عند قيامه بهذا العمل حصل على نصّ يونانيّ آخر، غير نصّ السبعينيّة، لسفر المزامير «عُثر عليه في زمن أنطونيوس، ابن سيفوروس، في جرّة فخّاريّة في أريحا» (أفسافيوس، التارخ الكنسيّ، ٤، ١٦). هذا الأمر عينه يرويه أبيفانيوس أسقف سلاميس في كتابه «في الكتل والوزن»، الذي وضعه العام ٣٩٢ «في السنة السابعة لأنطونيوس، ابن سويرس، عُثر في جرار فخّاريّة قرب أريحا على مخطوطات للسبعينيّة مع كتابات عبريّة ويونانيّة أخرى» J. P. Migne, Patrologia Graeca 43, 1864, S. 265/268 لا يمكن أن تكون «السنة السابعة لأنطونيوس» إلاّ السنة الأخيرة الفعليّة لحكمه (٢١١ – ٢١٧)، أي قبل أن بدأ أوريجنّس عمله على السداسيّة بما يزيد على عشر سنوات.

لم تُكتشف جرار فخّاريّة تحوي مخطوطات في أيّ مكان آخر في فلسطين إلاّ في «منطقة أريحا»، أي بارتباط مع مستوطنة قمران. لا يمكن إثبات وجود مخطوطات أو مقتطفات يونانيّة إلاّ في مكانين من أمكنة اكتشاف مخطوطات قمران.

ضمن المخطوطات الكثيرة التي وجدت في الكهف ٤ Q، هناك أربع نُسخ لنصٍّ يونانيّ من الأسفار الخمسة الأولى في العهد القديم، إضافة إلى أجزاء من أربعة نصوص يونانيّة أخرى. لكنّ البدو هم

الذين أخذوا مخطوطات الكهف Q٤، وذلك في العام ١٩٥٢، وليس قبل ذلك. لذا، لا يمكن لمخطوط سفر المزامير العائد لأوريجنّس أن يكون من هناك.

غير أنّ الباحثين عثروا، في غرفة العمل والسكن Q٧، التي اكتشفوها بأنفسهم، على بقايا قليلة لحوالى عشرين لفافة مكتوبة باليونانيّة، كانت فقدت. وكذلك، عُثر في غرفتي العمل والسكن المجاورتين Q٨ وQ٩ على بقايا قليلة للفافات عبريّة لا بدّ من أنّ محتواها الرئيس أخذ في وقت سابق. المستغرب أنّ الحديث على ما اكتشف في هذه الكهوف، كما ورد قبل أوريجنس، لا يذكر إلاّ الجرار الفخّاريّة التي حوت لفافة المزامير، وبهذا يختلف عمّا أورده تيموثاوس الأوّل في العصور الوسطى عن كهف عُثر فيه على مخطوطات عديدة. وهذا يوحي بأنّ الكهوف، السابع والثامن والتاسع، كانت غرفًا فعليّة ولم يكن لها طابع الكهف الحقيقيّ.

ينطبق هذا التوضيح لظروف الاكتشافات تمامًا مع نتائج الأبحاث في الغرف Q٧، Q وQ٩ في مستوطنة قمران، على لفافاتها اليونانيّة والعبريّة ولا ينطبق على أيّ مكان آخر عثر فيه على مخطوطات. صحيح أنّه عُثر أيضًا في كهوف مكتشفات أخرى في صحراء اليهوديّة على مخطوطات كتابيّة يونانيّة تعود إلى ما قبل زمن المسيح. فقد عُثر، مثلاً، على لفافة لكتاب الأنبياء الاثني عشر - من هوشع إلى ملاخي - في كهف Nahal Hever، نشرها (Tov Emanuel Discoveries in the Judaean Desert VIII, 1990)، لكن ليس في أوانٍ فخّاريّة. لذا، فإنّه من شبه المؤكّد، أنّ عمود سفر المزامير الإضافيّ في سداسيّة أوريجنس، كان قد نشر نصّ لفافة استعملها للمرّة الأخيرة، العام ٦٨م، الشخص الذي سكن الغرفة Q ٧. يبقى أنّنا لا نعرف بالضبط ما حصل للفافات الأخرى في هذه الكهوف.

الكهف Q١٠

يمكن، في هذا السياق، تجاهل الكهف Q١٠، الذي لم يعثر فيه إلاّ على حرفين مكتوبين على قطعة فخّاريّة. غير أنّ هذا الكهف مهمّ تحديدًا، لأنّه لا ينتمي إلى غرف العمل والسكن الأربع (أي Q ٩،

Q٨، Q٧، وغرفة رابعة تآكلت بشكل كامل تقريبًا) الواقعة على النتوء الأول لشرفة المرل، إذا ما نظر إليها من البحر الميت. غالبًا ما يُذكر الكهف Q١٠ ويشار إليه في الخرائط بارتباط مع هذه الغرف. لكنّ الكهف Q١٠ يقع في الجهة الغربيّة لذلك النتوء الثاني لشرفة المرل الذي يقع عليه أيضًا كهفا السكن Q٤ وQ٥. ما يعني أنّ Q١٠ كان غرفة سكن فقط، ولم يستعمل للعمل. لذا لا يمكن أن تكون هناك مخطوطات متوفّرة إلاّ إذا كانت نقلت إلى هنا لتختبأ.

الكهف Q١١

هذا الكهف هو آخر ما اكتشفه البدو العام ١٩٥٦، وكان مُغلقًا بإحكام آنذاك: في مساء يوم عاصف من شباط دلّت جرذان الحقول على وجوده. هناك ثلاث وعشرون لفافة، أو أجزاء منها، معروفة حتّى الآن من هذا الكهف. فإنّنا نسمع باستمرار عن ظهور مخطوط جديد يُزعم أنّه ما زال في حيازة أحد الأشخاص. وإذا وجدت هذه المخطوطات بالفعل، فإنّها تعود، على الأغلب، إلى الكهف Q١١. وهذا ما حصل بالنسبة إلى نسخة «لفافة الهيكل» التي صودرت السنة ١٩٦٧ عند كاندو في بيت لحم.

كانت بعض المخطوطات من الكهف Q١١ تتمتّع بجلد رقيق ناعم، وأخرى جلدها خشن. وكانت هناك جرّة فخّاريّة واحدة مستعملة. أمّا ما لم يتّسع في داخلها فوضع على الأرض وتعرّض لرطوبة شديدة بفعل انهمار الأمطار الغزيرة، وتسرّب الماء من خلال شقوق الصخور. تحوي لفافة من الكهف Q١١ نصّ سفر حزقيال، وهي ملتصقة إلى حدّ كبير، بحيث لا يمكن فتحها أبدًا؛ أمّا ما تبقّى من موجودات الكهف Q١١ المعروفة، فمتضرّر جدًّا.

النتائج

بيّنت عمليّة جرْد كهوف المخطوطات أنّ مكتبة قمران حوت لفافات أكثر بكثير ممّا حفظ لنا. واستفاد أوريجنّس وأبناء عصره من المكتشفات في غرف السكن Q9، Q8، Q7 أمّا القرّاؤون الذين تأسّسوا في القرن الثامن للميلاد، فاستوحوا أفكارهم من لفافات «سكّان الكهوف»، التي اكتُشفوها في الكهف Q3. أمّا اليوم فلم يبق من هذه المخطوطات الكثيرة، في أمكنة استعمالها القديمة أو مخابئها، إلاّ بعض المقتطفات.

غير أنّ الكمّيّة الكبرى من المخطوطات التي حفظت في الكهوف لم تتوفّر لأيّ إنسان كما توفّرت لنا نحن اليوم. فقد مكّننا البحث الذي قام به البدو وعدد قليل من الباحثين من الحصول على معظم ما ظلّ متوفّرًا بعد اكتشافي القرنين الثالث والثامن، ومنه، خصوصًا، المحتوى الرئيس للمكتبة الرئيسة السابقة المُتضرّر الممزّق، والذي اكتشف في الكهف Q٤. ولم يغب إلاّ ما خبّئ في الكهوف الأخرى أو بقي في غرف العمل (Q٨، Q٧) صحيح أنّه لم يبقَ من اللفافات الكثيرة إلاّ ما ندر أو لم يبق شيء إطلاقًا، إلاّ أنّ الصورة أصبحت واضحة بما يكفي.

اللفافات والوثائق التي حفظت لنا، إمّا كاملة أو بشكل جزئيّ أو بقايا منها، يبلغ عددها حوالى ٨٠٠. لكن، في عمليّة نشر مادّة المخطوطات من الكهوف كلّها نجد، غالبًا، أعمدة في النهاية رُتّبت فيها، تحت رقم واحد أو أرقام عدّة، أجزاء من لفافات أخرى كثيرة لم يمكن تحديد محتواها بعد بصورة أدقّ. يمكن لهذه المقتطفات، أو غيرها من الكهف Q ٤، أن تكمل نصّ ٧٠ لفافة أخرى على الأقلّ.

تمكّن المكتشفون في الماضي من أخذ حوالى مئة وعشرين مخطوطًا من الكهف ٣، ومن غرف العمل والسكن السابقة Q ٨، Q ٧ ، و Q ٩، وكذلك من الغرفة الأخرى المتآكلة، الواقعة في النهاية الجنوبيّة لشرفة المرل، من دون أن يُترك لنا شيء ملموس. من المؤكّد أيضًا أنّ بعضًا منها قد تعفّن بصورة كاملة، وضاع في حُجر الجرذان أو أنّه سقط فريسة لأقدار أخرى من دون أن يترك أيّ أثر.

إذا ما جُمع هذا كلّه يصير عدد الموجودات حوالى ألف لفافة ووثيقة، لا بد من أنّها كانت هناك في حزيران من العام ٦٨م. في المكتبة المركزيّة لمستوطنة قمران وفي غرف السكن والعمل الواقعة في النهاية الجنوبيّة لشرفة المرل والتابعة للمستوطنة. ثمّة ما هو متوفّر من حوالى تسعمائة لفافة ووثيقة. وقد تمكّن العلماء، حتّى اليوم، من تحديد محتوى حوالى ستّ وستّين منها. عشرة من هذه المخطوطات فقط ما زال أكثر من نصف محتواها محفوظًا. أمّا لفافة إشعياء فهي الوحيدة التي حفظ نصّها كاملاً تقريبًا.



٦- لفافات مكتبة قمران

يمكن تقويم محتوى لفافات مكتبة قمران القديمة بطرائق مختلفة. ما يهمّنا اليوم، بنوع خاصّ، هي المعلومات الجديدة التي يمكن أن تتوفّر لنا إضافة إلى ما كنّا نعرفه. ونعرض هنا نتائج الأبحاث التي جرت على مكتشفات قمران. أمّا الذين أسّسوا المكتبة، واستخدموها ووضعوها في مأمن على قدر إمكاناتهم، فقد نظروا إليها، من دون شكّ، من وجهة نظر مختلفة تمامًا. لكنّ اهتمامات هؤلاء سوف تجعلنا نفهم ما الذي جُمع طوال مئة وسبعين سنة في هذه المكتبة، ووصل إلينا نحن اليوم، عبر ما اكتشف في قمران.

الوظائف القديمة لمكتبة قمران

إذا ربطنا نتائج البحث المرتبطة بكهوف المخطوطات المختلفة، أي اختلاف الموادّ التي عثر عليها فيها والطريقة التي خبئت فيها، مع فكرة إحضارها من المكتبة المركزيّة القائمة في وسط المستوطنة، نقترب، عندئذ، من إمكانيّة تقسيم محتوى المكتبة بكامله إلى أربعة أقسام مختلفة.

يتألّف القسم الأوّل من المكتبة من مخطوطات نموذجيّة استُخدمت، خصوصًا، كنماذج لإنجاز نسخ أخرى. من الأمثلة المهمّة على هذا النوع من المخطوطات لفافة إشعياء المحفوظة بشكل كامل أو اللفافة الكبيرة التي تحتوي على نظام الجماعة. أنجزت هاتان اللفافتان حوالى العام ١٠٠ق.م. ومنها أيضًا اللفافات التي تحتوي على مجموعة كبيرة من أناشيد هودايوت، أو على وصف حرب نهاية الأزمنة بين النور والظلمة، والتي تعود إلى نهاية الربع الأخير من القرن الأوّل قبل الميلاد.

السنة ٨٦م.، كانت هذه اللفافات وغيرها، من التي عثر عليها في الكهف Q1، قد أصبح عمرها ثمانين إلى مئة وسبعين سنة. رغم ذلك لا يظهر عليها إلاّ آثار قليلة تدلّ على استخدامها، مثل آثار قبضات على الجهة الخارجية، مع أنّ المؤلّفات التي تُمثّلها كانت من الكتب الأكثر قراءة في مستوطنة

قمران. هذا دليل على أنّ عدد نسخها الموجودة في هذه المكتبة كان كبيرًا. من الواضح أنّ هذه المخطوطات النموذجيّة لم تقرأ إلاّ ضمن غرفة الكتابة، إذا لزم الأمر، لكن يبدو أنّه كان يفضّل حفظها. يشكّل هذا النوع من اللفافات قسمًا كبيرًا من محتوى الكهف Q1. هناك وضعت هذه اللفافات بتأن ولفّت بكتان وجعلت في جرار فخّاريّة. أمّا المخطوطات النموذجيّة المتضرّرة فقد وصلت حصرًا إلى الكهف Q٤.

يتكوّن القسم الثاني من المكتبة من لفافات للاستعمال العامّ، وخصوصًا للدراسة. إلى هذه اللفافات تنتمي غالبيّة نسخ سفر المزامير الثلاث والثلاثين، ونسخ سفر تثنية الاشتراع السبع العشرين، ونسخ سفر إشعياء العشرين، ونسخ كتاب اليوبيلات الستّة عشر، وكذلك نسخ لكتب أخرى، من بينها نسخ عديدة لأسفار الكتاب المقدّس، ونُسخ لكتابات تقليديّة أخرى ولمؤلّفات خاصّة بالأسانيّين.

للدراسة الجماعيّة للكتب المقدّسة ولأنظمة الجماعة الخاصّة، كانت هناك دائمًا، بحسب النظام المفروض على الأسانيّين، حاجة إلى عدد كبير من هذه النسخ في وقت واحد. وعليه فإنّ عدد نسخ مؤلّف معيّن في مكتبة قمران يدلّ على العدد التقريبيّ للمشتركين في الدراسة الجماعيّة لهذه الكتابات. فكان هذا العدد يزيد أو ينقص تبعًا لموضوع المخطوط وأهمّيّته. عُثر على لفافات من الفئة الثانية في كلّ من الكهوف Q1 حتّى Q٦ وكذلك في Q١١، أي في كهوف المخابئ كلّها.

ويتشكّل القسم الثالث من أعمال مرتبطة باهتمامات دراسيّة أكثر خصوصيّة، وبالمسائل الراهنة. هكذا نجد، مثلاً، أنّ اللفافات اليونانيّة من خارج محتويات المكتبة التي خُبِئت في الكهف Q٤، غير متوفّرة إلاّ في غرفة السكن والنوم Q٧. وليس هناك سوى نسختين من «لفافة الهيكل»، كلتاهما من الكهف Q١١، واحدة منهما لم تنجز إلاّ في نهاية القرن الأوّل ق.م.، ولكنّها استُعملت بعد ذلك بكثرة، فلزم إصلاحها جذريًّا بُعيد ذلك. وكان مستعملو المكتبة يبدون اهتمامًا خاصًّا بهذه المخطوطات. في وقت لاحق، في منتصف القرن الأوّل م.، أُنجزت نُسخ عديدة من سفر دانيال، والسبب

أنّ هذا السفر القديم حاز من جديد اهتمامًا كبيرًا من جانب الدارسين.

هناك مكتشفات يسهل تحديد نوعها، ولكنّ عددًا كبيرًا من المخطوطات التي تنتمي إلى هذه الفئة الثالثة يصعب التحديد، بشكل نهائيّ، ما إذا كانت تنتمي إلى إقسام المكتبة الثلاثة الأخرى. في الواقع، هناك مؤلّفات كثيرة لم يتوفّر منها في مكتبة قمران سوى نُسخة واحدة، أو نسختين أو أكثر، في أفضل الأحوال. في بعض الحالات، يمكن الظنّ أنّها كان مخصّصة لاستعمال شخصيّ. وثمّة أيضًا أسباب أخرى لقلّة عدد بعض المخطوطات منها، مثلا، قدم المخطوط ونقص الاهتمام به، أو أنّه نموذج منسوخ لكتابات كان انتشرت خارج قمران ولم تكن ذات أهمّيّة.

تعود أغلب المخطوطات التي تنتمي إلى هذا النوع إلى الكهف ٤، وثمّة نسخ قليلة منها في كهوف أخرى. من النصوص المرغوبة بشكل أكبر نسخ فرديّة مثل مخطوط تفسير حبقوق، أو الترجمة الشعبيّة لأجزاء من سفر التكوين بالآراميّة، والمخطوطتان حفظتا في الكهف ١ Q. لكن، هناك ما يزيد عن مئة لفافة من مكتبة قمران مفقودة نهائيًا. ولم يحفظ من أكثر من مئتي مخطوط إلاّ بقايا قليلة جدًّا، لا تسمح لنا بتحديد محتواها. يشكّل هذا حوالى ثلث المحتوى السابق للمكتبة، الذي لا ندري ما كان يضمّ. أغلب الظنّ أنّه كان يحوي نسخًا عديدة من مؤلّفات وصلت إلينا. ولكن ما هي هذه المؤلّفات؟

كان القسم الرابع من المكتبة يتألّف، بشكل خاصّ، من مخطوطات مستهلكة. في ما بعد، جرت العادة في اليهوديّة على أن تجمع هذه النسخ المستعملة في غرفة جانبيّة للمجامع، تشبه إلى حدّ ما غرفة السخرستيّا في الكنائس المسيحيّة، تمامًا كما حصل في مجمع القرّائين في القاهرة، والذي تعود إليه نُسخ من العصور الوسطى لـ«كتاب دمشق» وكتاب سيراخ. وفي بعض الأحيان كان الأشخاص الأتقياء جدًّا يدفنون مع ما جمعوه من كتب دينيّة بالية حتّى موتهم. لكن لم يُعثر في دلائل العيّنات العشوائيّة قبور قمران على أيّ مخطوطات. وعلى الأرجح أيضًا أنّ القبور الأخرى لا تحتوي على

مخطوطات. فلم تكن العادة تقضي في المستوطنة بالتخلّص من المخطوطات البالية خارجها، بل خصّصت غرفة جانبيّة لحفظها فيها.

إضافة إلى اللفافات المستعملة، تنتمي، أيضًا، إلى هذه الفئة الرابعة النصوص الكتابيّة المحتواة في محافظ حزم الصلوات وأعمدة الأبواب، ووثائق، وفواتير محاسبة وأجزاء من مخطوطات قديمة، كان يعاد استعمالها عند الضرورة، للتمرّن على الكتابة أو لأغراض أخرى. وما إعادة الاستعمال الجزئيّ لمخطوط لـ«كتاب أخنوخ الفلكيّ»، أنجزت حوالى السنة ٢٠٠ ق.م. وكانت قد تفتّت منذ مدّة طويلة، إلاّ المثال الواضح على ما ورد.

لو لم يرحّل، في آخر لحظة، كلّ ما كان متوفّرًا في المكتبة، إلى الكهف ٤ Q، من دون تمحيص، أي بشكل عشوائيّ إن صحّ التعبير، لما سلم، بالتأكيد، من الحريق الذي شبّ في مستوطنة قمران العام ٦٨، أيٌّ من هذه المواد المخطوطيّة المستعملة. في كلّ حال لم يُعثر إلاّ في هذا الكهف على مواد كهذه.

ورغم أنّه لم يحفظ لنا كلّ ما كان متوفّرًا في الكهوف من Q ١ حتّى Q ١١، إلاّ أنّ الصورة التي رسمناها عن الأقسام الرئيسة لمكتبة قمران المركزيّة، صحيحة على وجه الإجمال. ما الذي يمكن تحديده أيضًا إضافة إلى ذلك؟

بعض مخطوطات مكتبة قمران، أقدم بكثير من مستوطنة قمران ذاتها، والتي سبق القول إنّها أنجزت حوالى السنة ١٠٠ ق.م. معنى هذا أنّ هذه المخطوطات القديمة لم تنتج في قمران، بل جيء بها من مكان آخر إلى هذا المكان. فقد أنجز العديد من المخطوطات النموذجيّة في الوقت الذي استقرّ الناس في قمران. لا يمكننا أن نحدّد ما إذا كانت صدرت هنا أو في مكان آخر. وإن كان ممكنًا أنّ الكاتب نفسه أيضًا تابع العمل في قمران، إلاّ أنّه ربما أنجز مخطوطاته النموذجيّة في مكان آخر قبل ذلك، ثمّ أحضرها معه. إذ كانت هناك، في البدء بشكل خاصّ، حاجة إلى خبراء متعلّمين، إلى أن أصبح الجيل

الناشئ في قمران قادرًا على العمل بنفسه.

ويظهر مجرّد وجود هذه المخطوطات النموذجيّة القديمة أنّ تقسيم الوظائف في مكتبة قمران كان يشمل، منذ البدء، أعمال نسخ كانت تجري في غرفة الكتابة لجمعيّات أسانيّة في مدن اليهوديّة وقراها، على الأرجح.

ولا يمكننا، من جهة أخرى، أن ننسى القسمين الثاني والثالث من المكتبة. تظهر أقسام المخطوطات التي تنتمي إليهما أنّ مكتبة قمران استُخدمت، في الوقت عينه، لأغراض الدراسة بأسلوب مختلف.

فقد عاش في قمران رجال لم تكن لهم علاقة بإنتاج المخطوطات. كان هؤلاء يهتّمون، في النهار، بالشؤون الإداريّة، والتجاريّة، والزراعيّة، والمطبخيّة للمستوطنة، ولكنّهم كانوا - ككلّ الأسانيّين - ملزمين، مساء وفي الليل، بالاشتراك في دراسة التوراة وكتب الأنبياء وأنظمة الجماعة. لذا كان لا بدّ من أن يتوفّر في المكتبة، بشكل ملائم، عدد من النسخ لمخطوطات معيّنة.

إضافة إلى ذلك، كان في قمران كهنة لإقامة الخدمات الروحيّة، كان لهم حقّ الإشراف العامّ على المكتبة وإنتاج المخطوطات. وكانوا أئمة الصلوات اليوميّة والوجبات المشتركة. واشتركوا أيضًا في اتّخاذ القرارات بشأن الملكيّة والقرارات الخاصّة. لكنّ هؤلاء الكهنة كانوا يقضون القسم الأكبر من وقتهم ككتبة، وقاموا، إضافة إلى ذلك، بالعديد من الدراسات الخاصّة، الأمر الذي كان يوجب توفّر محتويات مكتبيّة ملائمة.

أولئك الكهنة المرشدون هم، على الأرجح، الذين عاشوا في غرف السكن والعمل الأربع الواقعة في النهاية الجنوبيّة لنتوء شرفة المرل، الذي تقع عليه مستوطنة قمران. وربما كانوا الوحيدين الذين حظوا بحقّ استعارة اللفافات من المكتبة ودراستها بصفة شخصيّة. أمّا سائر الذين كانوا يسكنون في كهوف شرفة المرل، خارج المستوطنة، فكان عليهم أن يأتوا إلى غرفة المطالعة في المكتبة إذا أرادوا

دراسة اللفافات أو رؤيتها، كسائر الآخرين.

من منظور سكّان قمران، كانت المكتبة أحد جوانب الركن الرئيس لكيانهم الاقتصاديّ، وكانت، في الوقت عينه، المكان الرئيس لتوظيف إمكانيّاتهم العلميّة والقيام بالدراسات. يوضح هذا، بشكل كافٍ، لماذا حاولوا، بكلّ جهدهم، وضع محتويات المكتبة في أمان، عندما شعروا بخطر الرومان المحدق.

لسنا بحاجة إلى آراء أخرى غير المذكورة لنعرف ما هي أنواع اللفافات الألف، التي جُمعت في قمران طوال مئة وسبعين سنة تقريبًا، ولماذا كانت هناك نُسخ كثيرة من بعض المؤلّفات وقليلة من أخرى، ولماذا كانت مكتبة قمران أسانيّة ولم يكن فيها أيّ مؤلّفات صدّوقيّة أو فرّيسيّة أو حتّى لكتاب وثنيّين مثل هوميروس، أو فلاسفة يونانيّين.

لا شكّ في أنّ قسمًا محدّدًا فقط من المحتوى بكامله كان يُستعمل باستمرار، كما هي الحال اليوم في كلّ مكتبة عامّة. فالكثير من موجودات هذه المكتبة لم يعد مستعملاً بعد عشر سنين على قيام المكتبة، وبعضها لم يستعمل إلاّ نادرًا. لكنّ مجموع هذه المعطيات يظهر أيّ اهتمامات نشأت هنا مع مرور الوقت، وهي الآن واضحة لنا بفضل مكتشفات قمران.

هناك، في النهاية، واقع ذو مدلول خاصّ، وهو أنّ العدد الأكبر من المخطوطات، التي ما زال بالإمكان معرفة محتواها، أي ما يزيد على خمسماية من مجموع قدره ستماية وستّين تقريبًا، يعود إلى الكهف ٤ دون غيره. والقسم الأكبر من هذه المخطوطات لم يعثر على نسخ له في الكهوف الأخرى. لكن، من البدهيّ الظنّ أنّ عددًا كبيرًا من نُسخ أخرى، وضعت في الكهوف Q9، Q8، Q7، Q3، ثمّ ضاعت من دون أن تترك أيّ أثر لها. أضف إلى أنّ بقايا اللفافات العائدة إلى الكهوف Q1 حتّى Q3 و Q5 حتّى Q11، قليلة إلى درجة يصعب معها، إلى الآن، تحديد محتواها بدقّة. أغلب الظنّ إذًا أنّ نسخًا عديدة من هذه المؤلّفات، التي وجدت في مكتبة قمران، توفّرت في الكهوف

الأخرى، وقد ساعدتنا الاكتشافات في الكهف Q٤ على معرفتها.

مع ذلك يلفتنا أنّ هناك مؤلّفات لا يمكن إقامة الدليل على أنّها تنتمي إلى الكهوف الأخرى، بل حصرًا إلى الكهف Q٤. وهذه المؤلّفات لا يتوفّر منها إلاّ نسخة أو نسختان. من أسفار الكتاب المقدّس العبريّ عندنا يشوع، والأمثال، والجامعة، و١ و٢ أخبار، وعزرا، ونحميا. إضافة إلى ذلك، نعثر هنا على عدد كبير من المؤلّفات، التي نشأت على الأرجح في زمن سابق للأسانيّين، من القرن الخامس ق.م. وحتّى منتصف القرن الثاني ق.م.، وهناك أيضًا بعض المؤلّفات من الزمن الأسانيّ المبكّر مثل الميدراشيم، والأبحاث التعليميّة، وتفاسير الأنبياء الكتابيّين، والمؤلّفات الليتورجيّة.

في هذه الحالات يمكن الافتراض أنّه لم ينشأ في السنوات العشر الأخيرة لقيام المستوطنة اهتمام كبير بهذه المؤلّفات. غير أنّ هذا الحكم ينقصه البحث الدقيق، كتحديد تاريخ إنتاج المخطوط اللاحق الذي ما زال محفوظًا أو تقدير خصوصيّات مُتعلّقة بالمحتوى.

على كلّ حال يبقى الافتراض مقبولاً، بأنّ هناك مؤلّفات نأكّد توفّرها في مكتبة قمران حصرًا عبر مكتشفات الكهف ٤، ولا تعود هذه المؤلّفات إلى تقليد يسبق التقليد الأسانيّ. لا يقدّم الكهف ٤ المحتوى الرئيس للمكتبة إلاّ من الناحية الكمّيّة فقط، لكن الوجهة الكيفيّة غير ممثّلة، فأفضل الأجزاء ناقصة هنا، وذلك لأنّها وضِعت في الكهوف الأخرى.

المعلومات المُكتسبة والعلم الحديث

من المنظور العلميّ تشكّل اكتشافات قمران في السنوات ١٩٤٧ - ١٩٥٦ انجازًا رائعًا. قبل ذلك، لم يكن هناك، باستثناء بعض الرسائل والوثائق، أي مخطوط آراميّ يعود إلى اليهوديّة قبل العصور الوسطى. كان هناك مخطوط عبريّ واحد مكتوب على ورق البردى، مصدره مصر. على صفيحة صغيرة سُجّل، في القرن الثاني أو الأوّل ق.م.، النصّ الحرفيّ للوصايا العشر ولتثنية الاشتراع ٦: ٤-٩.

أمّا الآن فقد توفّرت للعلم مخطوطات أصليّة من اليهوديّة الفلسطينيّة، بكمّيّات كبيرة، أُنجزت كلّها في الفترة الممتدّة من القرن الثالث ق.م. إلى السنة ٦٨م.، كحدّ أقصى.

عندما تنشر، في مدّة غير بعيدة، المقتطفات الأخيرة من هذه المكتشفات، سيحتاج الأمر بضع عشرات من السنين من البحث المكثّف، لتجد المعلومات الغنيّة المُكتسَبة من هذه النصوص طريقها إلى الدراسات اليهوديّة، ودراسات العهدين القديم والجديد، وتاريخ اللغة العبريّة واللغة الأراميّة، والدراسات الساميّة الأخرى وعلم الأديان. لكن، بعد أربعة عقود من البحث في القمران، أصبحت معظم النصوص في متناول العلماء، يمكننا توقّع الاهتمام المتزايد بالمعلومات الحديثة.

من البدهيّ أنّه لا يمكننا أن نعرض هنا إلاّ بعض أهمّ المخطوطات العائدة إلى مكتشفات قمران. لذلك سوف نكتفي بذكر أهمّ ما تمّت دراسته محيلين القارئ إلى النصوص الأصليّة أو الترجمات المتوفّرة في لغات عدّة.

المخطوطات الكتابيّة

تعتمد الطبعات الحديثة للكتاب المقدّس العبريّ على مخطوطات يهوديّة من العصور الوسطى. لذا، لم يكن هناك يقين كامل إلى أي مدى يمكن فعليًا اعتماد نصّ العهد القديم المطبوع عادة. فقد تنطوي عمليّة نقل، تزيد على ألف سنة، على مجازفات كثيرة. ففي كلّ عمليّة نقل جديدة يمكن أن تدسّ أخطاء جديدة.

ترقى أقدم المخطوطات الكتابيّة من مكتشفات قمران إلى القرن الثالث ق.م.، أمّا النصّ شبه الكامل لسفر إشعياء فإلى حوالى السنة ١٠٠ ق.م. وصل إلينا من مكتشفات قمران ما مجموعه مئتا مخطوط كتابيّ تقريبًا، أُنجزت، من دون شكّ، قبل صيف ٦٨م. وهي أقدم بأكثر من ٨٠٠ سنة من المخطوطات المتنوّعة من العصور الوسطى التي يعتمد عليها النصّ المطبوع للعهد القديم. تقدّم هذه المخطوطات أفضل شهادة مهنيّة للنساخ اليهود المتأخّرين: عدا بعض الاختلافات الصغيرة التي لا قيمة لها، فإنّ النصّ العبريّ للكتاب المقدّس، كما نعرفه منذ العصور الوسطى، كان كذلك قبل ألف عام أيضًا.

عُثر في كهوف قمران، على بقايا لنسخ من كلّ أسفار الكتاب المقدّس العبريّ، باستثناء سفر إستر. ليس في هذا صدفة. إذ تظهر مكتشفات الكهف Q4، أنّ الأسانيّين كانوا يملكون نصوصًا قديمة بالآراميّة لمادّة إستير. أمّا النصّ العبريّ لكتاب أستير، كما تنشره طبعة Biblia Hebraica، والذي استعمل في تأسيس عيد البوريم الذي يحتفل به اليهود اليوم، فقد أُنجزه، في القرن الثاني، يهود آخرون.لم يكن لمؤلّف «غريب» كهذا مكان في مكتبة قمران، كما لم يدخل عيد البوريم إلى التقويم الأسانيّ. كانت هذه الأمور تخصّ الحكام الحشمونيّين المعتبرين خونة والفرّيسيّين المتعاطفين معهم. ولم يرغب الأسانيّون الواعون للتقليد في قبول هذا التجديد.

في الوقت عينه يشير الاكتشاف الخاصّ لسفر إستير إلى أنّ أسفار العهد القديم العبريّ كلّها كما كانت متوفّرة في مكتبة قمران، أُنجزت، على الأرجح، قبل منتصف القرن الثاني ق.م. بالنسبة إلى

الأسانيّين، كانت هذه كتابات تقليديّة سابقة موروثة وغير قابلة للتغيير لا حجمًا ولا نصًّا، وتتمتّع جزئيًّا، خصوصًا التوراة وأسفار الأنبياء، بجانب سلطويّ. أمّا الأسفار الأخرى للعهد القديم، التي لم تظهر إلاّ بعد منتصف القرن الثاني ق.م.، والتي وصلت إلى كتبنا المقدسة من طريق السبعينيّة والفلغاتا، أي عبر الترجمتين اليونانيّة واللاتينيّة للعهد القديم، عنيت يهوديت، وسفري المكّابيّين وحكمة سليمان، فلم يوجد منها نسخة واحدة في مكتبة قمران.

سنحاول أن نوضح، ببعض الأمثال، الأهمّيّة الكبيرة التي لمكتشفات قمران بالنسبة إلى البحث العلميّ للعهد القديم.

إلى أن اكتشفت مخطوطات قمران، كان يظنّ أنّ بعض كتابات العهد القديم، أي بعض أسفار الأنبياء وسفر المزامير، لم تكتب إلاّ في القرنين الثاني أو الأوّل ق.م. أمّا الآن فثمّة، للمرّة الأولى، مخطوطات تحوي النصّ عينه كما في Biblia Hebraica، أقدم من هذه التواريخ المتأخّرة التي أعطيت لهذه الأسفار. فالاكتشافات الحديثة تتطلّب تغييرًا في التفكير في العلوم التمهيديّة للعهد القديم، التي تُعنى بنشوء المؤلّفات الكتابيّة. وهذا ينطبق أيضًا على كثير من الأسفار الأخرى.

وتحتوي الترجمة اليونانيّة للكتاب المقدّس العبريّ، التي ظهرت في الإسكندريّة، في منتصف القرن الثالث ق.م.، والمدعوة بالسبعينيّة، اختلافات كثيرة في فهم الكلمات وصياغة النصوص. كانت هذه الاختلافات تُعزى، إلى أن اكتشفت قمران، إلى الحرّيّة الأدبيّة للمترجمين. حاليًّا، أظهرت المخطوطات الكتابيّة في قمران، أنّه تكوّنت، إلى جانب النصّ الذي تعتمده Biblia Hebraica، صياغات نصّيّة أخرى لأسفار الكتاب المقدّس العبريّ في يهوديّة فلسطين السابقة للحركة الربّانيّة، تمسّكت بها السبعينيّة بأمانة. فالاختلافات في نصّ السبعينيّة تعود إلى تباينات داخليّة في شكل النصّ في فلسطين، وإلى أخطاء النسّاخ بالعبريّة، الأمر الذي لم يكن معروفًا تمامًا قبل ظهور مكتشفات قمران.

في ما يتعلّق بكتب الشريعة، أو الكتب الموسويّة الخمسة، كانت هناك، بالإضافة إلى النصّ المسوراتيّ المعتمد في Biblia Hebraica، ونموذج السبعينيّة القديم، صيغة نصّيّة ثالثة. لم تعرف هذه الصيغة، قبل ذلك، إلاّ عبر التقليد النصّيّ لكتب الشريعة التي تعود إلى السامريّين، والذي ظهر بين القرنين الخامس والثاني ق.م. لذا تعزى، عادة، إلى السامريّين، الذين يضمّون اليوم ٣٠٠ عضو، ولديهم جريدة خاصّة بهم، ولكنّهم، في الفترة الواقعة بين القرن الخامس ق.م. والقرن الأوّل م.، عاشوا بأعداد ضخمة جدًّا، في المنطقة المحيطة بشكيم وفي جبلهم المقدّس، جريزيم، في وسط اليهوديّة في الجنوب والجليل في الشمال، كلّ الاختلافات عن النصّ المُتوارث المطبوع في **Biblia Hebraica**. بفضل مكتشفات قمران، توصّل العلم اليوم، إلى أن يعرف أنّ صيغة النصوص «السامريّة»، كانت مألوفة تمامًا في اليهوديّة الفلسطينيّة آنذاك، وقد استعملها الأسانيّون بكلّ سرور. فما كان يعتبر صيغة جديدة أوجدها السامريّون، ثبت أنّها صيغة نصّيّة ظهرت قبل ما يسمّى بـ «الانشقاق السامريّ»، ربّما في القرنين الخامس والرابع ق.م.. يبقى أنّ ثمّة بعض الكلمات في أسفار الشريعة السامريّة ما زالت تعتبر تغييرات متعمّدة أجراها السامريّون، كإضافة جبل جريزيم في مواضع لم تذكر تقليديًّا إلاّ «مكان القدس»، غير المحدّد.

وأخيرًا كان يُفترض عمومًا، قبل ظهور مكتشفات قمران، أنّ نقل النصّ العبريّ إلى الآراميّة الشعبيّة، خصوصًا أثناء القراءة الإلزاميّة للكتابات في المجامع، كان يتمّ دومًا، قبل عهد الربّانيّين، بطريقة شفهيّة. بفضل مكتشفات قمران، نملك حاليًّا، ترجمات آراميّة، تُسمّى التراجيم، لأسفار اللاويّين وأيّوب في صيغة مكتوبة. وكان مخطوط ترجمة اللاويّين أُنجز في القرن الثاني ق.م.

تُظهر هذه التراجيم ما كان يُفترض دومًا أنّ شعب فلسطين في زمن الهيكل الثاني، أي في القرن السادس ق.م. وحتّى السنة ٧٠ م، كان يجهل العبريّة إلى حدّ كبير، وأنّ هذا هو السبب الذي دعا إلى ظهور صيغة نصّيّة آراميّة للنصوص الكتابيّة. الواقع أنّ أغلب مخطوطات قمران تقدّم نصوصًا عبريّة، وهذا يتلاءم مع حاجات نخبة متعلّمة ومتمسّكة بالتقليد، تمامًا كما كان الأسانيّون. في العصور

الوسطى، كانت النخبة الكنسيّة تتكلّم اللاتينيّة وتكتبها وفقًا لهذه الظاهرة. في اليهوديّة القديمة كانت الترجمات الآراميّة المكتوبة لمؤلّفات كتابيّة عبريّة حلاً ضروريًّا. في وقت لاحق، قام الربّانيّون بقمع هذه الترجمات قدر المُستطاع. أمّا الأسانيّون فقد اعتبروه سدًّا لحاجة معيّنة، رغم أنّه لم يكن يمارس عندهم إلاّ بمقدار محدود.

تزوّد مكتشفات قمران علماء الكتاب المقدّس بكثير من المواد الأخرى المهمّة: مخطوطات كتابيّة، وتفاسير واستشهادات تفتح لهم منافذ متعدّدة على تاريخ النصوص. وتظهر الترجمات المنجزة بتصرّف لبعض الموادّ الكتابيّة، طرائق فهم جديدة كثيرة للتقليد الكتابيّ، وهي مهمّة جدًّا لفهم تعاليم يسوع والعهد الجديد. وتعطينا الصيغ الأخرى لقوانين التوراة، كما يُقدّمها نصّ لفافة الهيكل ومجموعة مؤلّفات أخرى سابقة لمؤلّفات الأسانيّين، فكرة عن محيط الكهنوت الأورشليميّ وعن مادّة التقليد المقدّس. يعود هذا النوع من المؤلّفات، الذي وصل إلينا من طريق مكتشفات قمران، إلى الزمن الفارسيّ والهلينستيّ الأوّل بين القرن السادس والسنة ١٧٥ ق.م. تقريبًا.

الحُجب

في الكتب الموسويّة الخمسة أربعة مواضع يُشار فيها، بطريقة خاصّة، إلى أنّ على المرء أن «يحفظ في قلبه»، دائمًا، وصايا اللّه و«يعمل» بها. في اثنين من هذه المواضع وصيّة باتّباع هذه الأوامر «في البيت وعلى الطريق»، ولذا كان لا بدّ من «تثبيتها خطّيًّا» على أبواب البيوت وكذلك على بوّابات المدينة.

يتبع اليهود الأتقياء هذه الوصايا، إلى اليوم، عبر كتابتهم مواضع التوراة هذه على قطع جلديّة صغيرة، ولفّها بشكل رفيع ووضعها داخل محافظ. ولأنّها تصبح بهذه الطريقة محجوبة عن النظر، يشار إليها بـ «الحُجب». يبيّن هذا أنّه كان لها، في السابق، معنى «سحريّ»، إذ كانت تستعمل لدفع «الأرواح الشريرة».

هناك نوعان مختلفان من هذه الحُجب. النوع الأوّل على شكل محافظ، أغلبها اليوم من المعدن، تثبت يمينًا في الخارج، على أطر أبواب البيوت والشقق، يوضع فيها شريط ملفوف من جلد أو برشمان يحوي آيات من تثنية الاشتراع ٦: ٤- ٩ و١١: ١٣- ٢١. على الجهة الخارجيّة لهذه اللفافة الصغيرة يُكتب اسم اللّه القديم «شدّاي» ويمكن رؤية حرفه الأوّل عبر فتحة صغيرة في المحفظة. يلمس اليهود الأتقياء هذه المحافظ بأحد الأصابع عند مرورهم بها ويقبّلونه. أمّا الأتقياء جدًّا فيقبّلون المحفظة ذاتها ويثبتونها بعض الأحيان تقريبًا في جوار الأرض، حتّى يشهدوا بخضوعهم للّه عبر الانحناء عليها. هذا النوع من المحافظ يُسمّى ("Mezuza" في إشارة إلى عمود الباب).

أمّا النوع الآخر من المحافظ، والتي تستعمل «للحفظ في القلب» «والعمل»، فتُسمّى "Teffilin"، أو «لوازم الصلاة». تصنع هذه اللوازم، حتّى اليوم، من الجلد، وتُثبت أثناء الصلاة، بأحزمة، على الجبهة واليد اليسرى، لتكون قريبة من القلب. في Teffila اليد قطعة جلديّة تحوي آيات ٦: ٤- ٩ و١١: ١٣- ٢١ من تثنية الاشتراع ومن خروج ١٣: ١- ١٠ و١٣: ١١- ١٦. أمّا Teffilin الجبهة فتحوي الآيات الكتابيّة ذاتها، لكن على أربع لفافات جلديّة صغيرة في حقول منفصلة. في الكتاب

المقدّس يرمز الرأس إلى «الحفظ في القلب» ، أمّا اليد فلطرائق التصرّف.

إلى ظهور مكتشفات قمران، كانت الشواهد الأقدم على هذه الشعائر التقيّة، رسالة Aristeas (١٥٧-١٦٠)، التي وضعت في نهاية القرن الثاني ق.م. ويوسيفيوس (Antiquitates 4: 213)، مع اكتشافات قمران ثبت أنّها كانت مألوفة في تقليد الأسانيّين. في كلّ حال، يرد كلا الموضعين من تثنية الاشتراع في Mezuza وTeffilin عثر عليها في قمران بتفصيل أكبر، إذ تحوي بالإضافة إلى ما ذكر من آيات، الوصايا العشر، تثنية الاشتراع ٥: ١-٦، ٩ و«طهارة القلب»، والإعراض عن الأفعال التعسّفيّة - تث ١٠: ١٢- ١١: ٢١. وكان الأسانيّون يميّزون بين Tefilla اليد التي لا تحوي إلاّ علبة داخليّة صغيرة واحدة وبين Teffilin الجبهة الحاوية على أربعة حقول منفصلة.

في الغرفة ٨، عثر المنقّبون أيضًا على Mezuza وTefilla اليد مع نصوصهما. ربما كانت خاصة الساكن الأخير في هذه الغرفة. لصغرهما لم ينتبه مكتشفو اللفافات في القرن الثالث م. إلى هاتين القطعتين. عُثر على Teffilinجبهة في الكهف Q٥ وعلى Tefilla جبهة أو يد في الكهف Q١.

أمّا القطع الأخرى التي عثر عليها، فتنتمي كلّها إلى هذا النوع، وعددها خمس وعشرون Teffilin وسبع Mezuza، تعود إلى الكهف Q٤. لم يسكن هنا قطّ أناس كثر إلى هذا الحدّ في الوقت عينه؛ وكان يكفي Mezuza واحدة للمدخل. هذا أفضل دليل على أنّ مكتبة قمران كانت، في الوقت ذاته، موضعًا للتجميع ومكانًا لحفظ كلّ ما كان مكتوبًا، ولم يعد في الاستعمال. لم تستخدم الكهوف في الأرض الصخريّة لتخبئة المدوّنات «المستعملة»، بل لحفظ اللفافات الأهمّ وتخزينها جيّدًا.

كتب الأبوكريفا

كتب الأبوكريفا هي كتب العهد القديم التي لا ترد في الـBiblia Hebraica ، والتي عرفت طريقها إلى كتبنا المقدّسة عبر السبعينيّة والترجمة اللاتينيّة القديمة (vulgata). تحوي الترجمات الكاثوليكيّة هذه الكتب إلى اليوم، في حين أنّها غالبًا ما لا ترد في الترجمات البروتستانتيّة، وذلك لأنّ مارتين لوثر اعتبرها «كتبًا، لا تنبغي المساواة بينها وبين الكتاب المقدّس، ولئن كانت قراءتها مفيدة وجيّدة».

فقط كتابان من هذه الكتب وضعا قبل منتصف القرن الثاني ق.م. وهذا ما يفسّر وجود مخطوطات تحوي نصّيهما ضمن مكتشفات قمران. وهي النصوص الوحيدة المنحولة التي عثر على نسخ منها في قمران.

سفرا طوبيّا ويشوع بن سيراخ

كان أقدم نصٍّ لسفر طوبيّا ترجمة إلى اليونانيّة. حاليًا، هناك أربع لفافات، لم يبق منها، للأسف، إلاّ مقتطفات، تحوي النصّ الآرامي الأصليّ لهذا الكتاب. وثمّة لفافة أخرى تحوي ترجمة عبريّة ثانويّة. تبيّن من الدراسات على اللغة الأصليّة أنّ هذا المؤلَّف، المعروف جدًّا في زمن العهد الجديد، لا بدّ من أنّه ظهر في القرن الثالث ق.م.، وأنّ الترجمة اليونانيّة ترجمة أمينة للنصّ الأصليّ إلى حدٍّ كبير، الأمر الذي كان مشكوكًا به قبل اكتشافات قمران.

أمّا الكتاب الآخر فهو سفر يشوع بن سيراخ الحكميّ، الذي وضع بالعبريّة حوالى السنة ١٩٠ ق.م. أشرنا إلى هذا السفر في وصفنا الكهف Q3. فقد عثر القرّاؤون، في العصور الوسطى، على نسخة مخبّأة هناك، وقاموا بنسخها مرارًا.

الكتابات المنحولة

الكتابات المنحولة هي تلك التي تعود إلى اليهوديّة القديمة والتي لا ترد في نصّ الـ Biblia Hebraica، ولا تنتمي إلى كتب العهد القديم غير القانونيّة أو تقع ضمن إطار التقليد الربّانيّ الواصل إلينا. تسمّى منحولة لأنّها تنسب إلى أناس لا يمكن، من الناحية التاريخيّة، أن يكونوا قد ألّفوها بالفعل.

في اليهوديّة القديمة، كان ينظر إلى حكماء الزمن القديم، مثل أخنوخ، ونوح، وأيّوب ودانيال، وشخصيّات عظيمة في التقليد مثل إبراهيم، وموسى، ويشوع، وداود، وسليمان وعزرا كخبراء في اختصاصات متعدّدة. من هذه الاختصاصات، آنذاك، الفلك، والجغرافيا، والعرافة، والتشريع، وفن الشعر وأمور أخرى متعدّدة. وقد نُسبت كتب اختصاصيّة جديدة في هذه الحقول العلميّة، وشروح تتعلّق بتوقّع المستقبل ومواد شعريّة إلى أناس، من الماضي، ذوي سلطة معترف بها، وذلك عبر اعتماد أسمائهم كعلامة مميّزة.

أغلب الكتب المنحولة لليهوديّة القديمة أنجزها غير الأسانيّين، بعد منتصف القرن الثاني ق.م. ولذا لم تصل قطّ إلى مكتبة قمران. أمّا الكتب المنحولة القديمة التي توفّرت عند الأسانيّين، في قمران، مثل أيّوب، والأمثال، والجامعة، ونشيد الأنشاد، ودانيال، فاعتبرها الأسانيّون جزءًا لا يتجزّأ من الكتاب المقدّس. الكتب المقصودة هنا هي الكتب المنحولة غير الكتابيّة، التي كانت معروفة قبل مكتشفات قمران، والتي عثر عليها في كهوف قمران.

حتّى اليوم، تمّ التعرّف، بوضوح، إلى ثلاثين مخطوطًا لهذه الكتب المنحولة عثر عليها في قمران، وهي ستّ عشرة نسخة من كتاب اليوبيلات، وأربعة عشر مخطوطًا تحوي مؤلّفات من أدب أخنوخ. وقد غيّرت هذه المخطوطات وجهات النظر العلميّة بشكل جذريّ. فأهمّ أثر أحدثته كان في البحث المهتمّ بالأدب الرؤيويّ. كان سفر دانيال، الذي كتب حوالى السنة ١٦٤ ق. م، يُعتبر أقدم رويا

يهوديّة، لذا اعتبر مقياسًا لكلّ الكتب التي تنتمي إلى الأدب الرؤيويّ. أمّا اكتشافات قمران فينبغي أن تؤدّي إلى تغيير وجهة النظر هذه عبر إيجاد مقاييس مختلفة لوصف الأدب الرؤيويّ اليهوديّ وتحديد ترتيبه التاريخيّ.

كتاب اليوبيلات

ينتمي كتاب اليوبيلات إلى الأدب الرؤيويّ المذكور. وكان، منذ البدء، من الكتابات التقليديّة المميّزة للأسانيّين. يستشهد «كتاب دمشق»، الذي يعود إلى حوالى السنة ١٠٠ ق.م.، بهذا الكتاب في المسائل المتعلّقة بالتقويم. وهو، على العموم، الكتاب الرؤيويّ اليهوديّ الوحيد الذي وضع بالعبريّة، محاكاة للغة التوراة. وهو يعتمد على سلطة موسى التشريعيّة. موسى، في هذا الكتاب، هو الذي عهد اللّه له بكلّ ما يختصّ بالحساب التقويميّ الحقيقيّ، بحسب رؤى أخنوخ السابقة. وهو التقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا، والذي يعود إلى تقليد كهنوتيّ قديم تبعه الأسانيّون بأمانة.

حوت بعض لفافات قمران، لم يبق منها إلاّ أجزاء، على كتاب اليوبيلات هذا باللغة العبريّة الأصليّة. قبل اكتشاف قمران، لم يكن هذا الكتاب معروفًا تقريبًا إلاّ عبر مخطوطات من العصور الوسطى تعود إلى الكنيسة الأثيوبيّة، التي ما تزال تعتمد تقويم كتاب اليوبيلات. بيّنت اكتشافات قمران، التي قدمت مخطوطات أقدم بـ ١٥٠٠ سنة من الشواهد النصّيّة الأثيوبيّة المتأخّرة، أنّ الصيغة الأثيوبيّة مطابقة للأصل العبريّ، على نحو شبه أمين.

وتنتمي عشر لفافات من أصل ستّ عشرة إلى لفافة لكتاب اليوبيلات إلى الكهف ٤، واثنتان إلى كلّ من الكهفين Q1 وQ٢، وواحدة إلى كلّ من الكهفين Q٣ وQ١١. يظهر هذا أنّ مواطني قمران اعتبروا كتاب اليوبيلات أحد أهمّ مؤلّفاتهم التقليديّة.

الخلاف قائم إلى اليوم، حول زمن ظهور كتاب اليوبيلات. غالبًا ما ينسب إلى الثلث الثاني للقرن

الثاني ق.م.، بسبب الظروف التاريخيّة. إلاّ أنّ هذا التاريخ يصبح متأخّرًا إذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ كتاب اليوبيلات كان يتمتّع بسلطة كبيرة عند الأسانيّين منذ تأسيسهم السنة ١٥٠ ق.م. لذا يرجّح أن يكون هذا الكتاب قد أُلّف في القرن الثالث ق.م. على الأقلّ.

كتاب أخنوخ

على غرار كتاب اليوبيلات، لم يكن كتاب أخنوخ معروفًا إلاّ عبر قانون الكتاب المقدّس للكنيسة الأثيوبيّة. كتاب أخنوخ الأثيوبيّ مؤلّف مُجمّع، يحتوي على خمسة كتب، كانت، في الأصل، مستقلّة، وهي، بمجملها، رؤى عن نهاية الأزمنة: أ: كتاب أخنوخ المتعلّق بالملائكة (الإصحاحات ١-٣٦)، ب: كتاب أحاديث مترافقة بصور بلاغيّة (الإصحاحات ٣٧- ٧١)، ج: كتاب أخنوخ الفلكيّ (الإصحاحات ٧٢- ٨٢)، د: كتاب تاريخ الأحلام (الإصحاحات ٨٣- ٩٠)، هـ: كتاب أخنوخ التوجيهيّ الحاوي على خطب تحذيريّة كثيرة استُخدم فيها، أيضًا، مؤلّف قديم لنوح (الإصحاحات ٩١- ١٠٨).

عثر في قمران على أربعة مخطوطات تحوي الجزء الثالث من كتاب أخنوخ المتعلّق بالفلك، دون غيره من الأجزاء. وقد أظهرت هذه المخطوطات أنّ الترجمة الأثيوبيّة لأخنوخ ليست إلاّ صيغة ثانويّة قصيرة لهذا المؤلّف الضخم. في الصيغة الأصليّة التي توفّرت لنا الآن للمرّة الأولى، تحديد، في دورة إجماليّة مدّتها ثلاث سنوات، أيّ من «أبواب الشرق» الستّة ستشرق الشمس في كلّ يوم، ولأيّ من «أبواب الغرب» الستّة ستغيب في اليوم ذاته. كما حدّدت مواعيد البدر والهلال والمقدار الذي تمكّن رؤيته من قرص القمر في كلّ يوم. في تقويمانا التي نحملها اليوم جزء من هذه المعلومات، خصوصًا ما يتعلّق بالبدر والهلال وساعة شروق الشمس والقمر وغروبهما.

وفّرت لنا اكتشافات قمران، للمرّة الأولى، النصّ الأصليّ لهذه الرؤيا المتعلّق بنهاية الأزمنة، والموضوعة بالآراميّة. وهي تظهر أنّ الصيغة النصّيّة الأثيوبيّة تنقل، بأمانة كبيرة للأصل، حدود فواصل هذا المؤلّف، ولكنّها تستعيض عن الجداول التقويميّة التفصيليّة بصيغ مختصرة.

أهمّ من ذلك كلّه أنّ اللفافة الأقدم التي تحوي كتاب أخنوخ الفلكيّ، تعود إلى حوالى السنة ٢٠٠ ق.م، ما يعني أنّها أقدم بكثير من كتاب دانيال الذي لم يُنجز إلاّ العام ١٦٤ ق.م. مهما يكن من أمر تحديد تاريخ كتاب اليوبيلات، فإنّنا نعرف، عبر هذا المخطوط الأقدم لأخنوخ الفلكيّ، أنّ بدء الأدب الرؤيويّ في اليهوديّة القديمة سابق للتاريخ الذي حدّد لها بناء على كتاب دانيال.

هناك أيضًا مخطوط واحد يحوي الجزء الأوّل من أخنوخ المتعلّق بالملائكة، من مجموع خمسة مخطوطات أُنجزت في النصف الأوّل من القرن الثاني ق.م.. هذا يعني أنّ هذا الجزء أيضًا كُتِب قبل رؤيا دانيال الكتابيّة. فما كان يميّز الأدب الرؤيويّ اليهوديّ هي جداول تقويميّة وفق إسلوب كتاب أخنوخ الفلكيّ، وتأمّلات في علاقة الملائكة «الساقطين» بأولئك الذين ما زالوا يحظون برضى اللّٰه، فضلاً عن الاستطرادات الكونيّة وفق إسلوب كتاب أخنوخ التعليميّ عن الملائكة، بالإضافة إلى مؤلّف مثل كتاب اليوبيلات. وهكذا لا يعود كتاب دانيال هو المعيار الوحيد للأدب الرؤيويّ اليهوديّ. والأخرويّة الموجودة فيه ليست من ميزات الأدب الرؤيويّ القديم، وذلك لغيابها في كتاب أخنوخ. هذا يعني أنّ اكتشافات قمران وضعت مقاييس جديدة تمامًا وفتحت آفاقًا جديدة كليًّا للبحث العلميّ.

الصيغة الأصليّة لكتاب أخنوخ الفلكيّ واسعة جدًا. ولذا كانت تستعمل في كلّ عمليّة نسخ جديدة لفافة مستقلّة. أمّا أجزاء أخنوخ الأخرى فقد جمعت في لفافات قمران كمجموعة كتابيّة واحدة، بالترتيب المعروف في الترجمة الأثيوبيّة. يغيب من لفافات قمران الجزء الثاني المؤلّف من أحاديث، فليس له أيّ أثر في مكتشفات قمران كلّها. لذا يُفترض أنّه وضع من غير الأسانيّين بعد منتصف القرن الثاني ق.م.

على هذا الأساس، يفترض المرء اليوم أنّ كتاب الأحاديث ظهر في القرن الأوّل الميلاديّ، أكان هذا حصل قبل الزمن المسيحيّ أو بعده. ثمّة جدل قويّ حول هذه النقطة خصوصًا أنّ الأحاديث

الموجودة في هذا الجزء تشير إلى «ابن الانسان» كشخصيّة خاصّة مفوّضة من اللّه. هل كلمات يسوع عن ابن الانسان متأثرة بهذه الخلفيّة، أم أنّ هذا الأدب المسيحيّ هو الذي أثّر في هذا الجزء المتأخّر من كتاب أخنوخ. آراء الباحثين متناقضة في هذا الخصوص. لم يكن هذا ليحصل لولا ظهور اكتشافات قمران.

كتاب العمالقة

في واحد على الأقلّ من المخطوطات الثلاثة التي تحوي أجزاء أخنوخ مجتمعة، يلي الجزءَ الأوّل المتعلّق بالملائكة، كتاب رؤيويّ آخر، هو «كتاب العماليق». هناك ستّ نسخ منه. لكن لا نعرف ما إذا كانت النسخ الخمس الأخرى تنتمي كذلك إلى هذه المخطوطات الجامعة، أو ما إذا كانت، جزئيًّا على الأقلّ، لفافات مستقلّة. في كلّ حال، ومن دون الإجابة عن هذا السؤال، واضح أنّ كتاب العمالقة مؤلَّف مستقلّ تمامًا من الناحية الأدبيّة.

قبل اكتشفات قمران كان كتاب العمالقة معروفًا، بشكل خاصّ، عبر النبيّ ماني، الذي أثّرت تعاليمه بشدّة على أوغسطين في شبابه، الذي كان قد قَبِلَه في القرن الثالث م.، ضمن كتبه المقدّسة القانونيّة. وقام المانويّون بنشره في العالم كلّه حتّى الصين. ولذا فهو محفوظ جزئيًّا باللغات التركيّة وكذلك الإغوريّة. حتّى الآن، كان يُعتبر كتاب العمالقة مؤلَّفًا خاصًّا بماني يوضح اهتماماته التعليميّة الخاصّة. أمّا الآن فقد تأكّد أنّه من كتب الأسانيّين.

يتحدّث كتاب العمالقة عن «الجبابرة» الذين وَلدوا، بحسب سفر التكوين ٦: ١- ٤، عندما اختلطت الملائكة مع نسوة أرضيّات في الوقت الذي سبق الطوفان. لذا، تعيش هذه المخلوقات مثل البشر على الأرض، لا في السماء. ولكنّها ضخمة جدًّا مثل خالقها السماويّ، «مثل أرز لبنان (الذي يبلغ ارتفاعه ثلاثين مترا)»، لها أجنحة يمكن أن تتنقل بواسطتها من مكان إلى آخر بسرعة كبيرة، وهي، مثل الملائكة، لا ترى، وتبقى حيّة حتّى نهاية الخليقة، حتّى إنّ الطوفان لم يستطع الفتك بها.

هذه العمالقة هي القوّة الرئيسة للشياطين الذين يقفون، دومًا، بالمرصاد للناس، ليدفعوهم إلى ارتكاب الخطيئة. ويظهر فعلها في النساء بشكل خاصّ، اللواتي على المرء الاحتماء منهنّ بشدّة كبيرة. يذكر كتاب العمالقة أسماء قادتهم، ويعالج ممارساتهم ويصف كيف سيهلكون في الدينونة الأخيرة، عندما تحرق حرارة الشمس أجنحتهم وتسلّمهم مقيّدين إلى حُجرة النار. لكنّهم ما زالوا يعيثون فسادًا في الأرض، لذا من المهمّ الاطّلاع عليهم بدقّة متناهية.

يروي يوسيفيوس أنّ قَسَم الدخول لدى الأسانيّين كان يتضمّن وعدًا بالتكتّم على أسماء الملائكة، الأخيار منهم والأشرار.(Bellum 2, 142) فمن عرف أسماءهم كانت له، عبر ذلك، سلطة على الملائكة. تُظهر نصوص القَسم العديدة التي عثر عليها في قمران، كيف كان يجري السعي لدرء تأثير الملائكة الأشرار. كانت المعالجة الطبّيّة عند الأسانيّين، كما تبيّن نصوص طرد الأرواح الشريرة، تقوم على طرد الشياطين المسبّبة للأمراض، والتي كانت تخضع لسلطة الملائكة الأشرار، الذين يصفهم كتاب العمالقة. كانت الاستقسامات ترغمهم على سحب معاونيهم الأشرار، وبهذا يشفى المرضى.

يتمتّع كتاب العمالقة بأهمّيّة خاصّة كخلفيّة دينيّة تاريخيّة لفهم استقسامات يسوع، والنظرة السلبيّة إلى الملائكة في العهد الجديد (مثلاً ١كور ٦: ٣، ١١: ١٠). مكّنتنا اكتشافات قمران من أن نعرف أنّ هذا الأدب يهوديّ المنشأ وأنّه كان معروفًا في اليهوديّة الفلسطينيّة قبل زمن يسوع.

الكتب الجديدة السابقة للأسانيّين

تحوي حوالى أربعمائة لفافة من مجموع ستّمائة وستّين مخطوطًا يمكن تحليلها من حيث المحتوى من مكتشفات قمران، مؤلّفات كانت غير معروفة من قبل، أي أنّها بالنسبة إلينا جديدة تمامًا. غالبًا، تتوفّر منها نُسخ عديدة، أحيانًا خمس إلى عشر، وفي أحسن الأحوال ثلاث عشرة نسخة لكتاب واحد. وعلى العموم تحوي هذه المخطوطات الأربعمائة مئة وعشرين مؤلّفًا مختلفًا.

لم يضع الأسانيّون أنفسهم إلاّ جزءًا من هذه المؤلّفات. وما تبقى مؤلّفات تقليديّة حرص الأسانيّون على العناية بها حرصًا شديدًا. وتعود المؤلّفات كلّها التي ورثها الأسانيّون وتناقلوها في ما بعد إلى منتصف القرن الثاني ق.م.. ما زال هناك خلاف حول تاريخ هذه المؤلّفات وأيّ منها يعود إلى ما قبل الأسانيّين، وأيّ منها ألّفه الأسانيّون أنفسهم. لذا، لن نعالج هنا إلاّ أهمّ المؤلّفات التي تعود إلى زمن ما قبل الأسانيّين، وكذلك بعض الأشكال النصيّة التي يمكن أن تعود إلى ما قبل الأسانيّين.

لفافة الهيكل

من المرجّح أنّ ما يُسمّى، غالبًا، «لفافة الهيكل»، قد ألّفت حوالى السنة ٤٠٠ ق.م. بالنسبة إلى هيكل أورشليم، الذي شغل مكانة مركزيّة في عالم إسرائيل الفكريّ وممارسته العباديّة، تقدّم هذه اللفافة ما يكمّل الإعلانات الإلهيّة لداود، وسليمان والنبيّ حزقيال، بشكل يتلاءم والأحكام القديمة الموجودة في التوراة (الأعمدة ٣- ٤٧). كذلك تطابق صيغة جديدة لكتاب الشريعة، تثنية الاشتراع ١٢- ٢٦ أحكام هذه الفترة القديمة. تعتبر لفافة الهيكل، أو، على الأقلّ، ما تحويه من وصف للهيكل، مؤلّفًا تقليديًا قديمًا يضمّ مخطّط بناء أنجزه اللّه شخصيًّا في ما مضى في أخبار ٢٨: ١١- ١٩، وسلّمه داود إلى سليمان لبناء هيكل أورشليم.

وضع مؤلّف «لفافة الهيكل» عمله ليكون سفر التوراة السادس. وكان من المفترض أن يضاف هذا العامل إلى أسفار الشريعة الخمسة، بالطريقة ذاتها التي بها أضيف سفر تثنية الاشتراع على الأسفار الأربعة السابقة، من تكوين إلى العدد. وما وضع الأحكام بصيغة المتكلّم على لسان اللّه نفسه، إلاّ

دليل على أنّ هذا الكتاب أريد أن تكون له سلطة كتب الشريعة ذاتها.

ولمّا أنّ السلطة الفارسيّة اعترفت، حوالى العام ٤٠٠ ق.م.، بأسفار موسى الخمسة على أنها قانون الدولة الوحيد لليهود المقيمين في أورشليم واليهوديّة، لم يعد من الممكن تناول هذا المؤلَّف الأخير الذي ظهر بُعيد ذلك، في إطار ما جرى الاعتراف به عمومًا. لذا، لم تصبح لفافة الهيكل قطّ قسمًا رسميًّا من المؤلّفات الكتابيّة القانونيّة، ولم يتناقلها سوى الكهنة الواعين للتقليد، مثل كهنة الأسانيّين. تعود نُسختان من هذا المؤلّف إلى الكهف ١١، واحدة تعود إلى بدء القرن الأول م. ومحفوظة بشكل جيّد، وأخرى أقدم بحوالى ثلاثين سنة، وهي متعفّنة.

تظهر ترجمة لفافة الهيكل مع التعليقات التي قام بها Johann Maier، والمذكورة ضمن المراجع في هذا الكتاب، محتوى هذا المؤلَّف وأهمّيّته.

كتب موسى

عثر في كهوف قمران على كتب تقتبس، بشكل مشابه للفافة الهيكل، أحكام التوراة وتُوسّعها. تتناول واحدة منها، متوفّرة بثلاث نسخ (٣٧٦، Q٤ ٣٧٥، ٢٩ Q١)، من بين أمور أخرى، كيفيّة التمييز بين الأنبياء الحقيقيّين والأنبياء المزيّفين. في حال تعذّر التمييز يتمّ اتّخاذ القرار في إطار طقس فدية تكفيريّ يتمّمه رئيس كهنة الهيكل. إذا أضاء الحجر الكريم الكبير الذي على الكتف الأيسر لرداء عظيم الكهنة، الجهة اليسرى تُعتبر كما في Teffilin جهة القلب، أثناء إتمام هذا الطقس للحاضرين كلّهم، يثبت حكم اللّه هذا ادّعاء الأنبياء مبرّرًا. وعلى نحو مماثل يدلّ التماع الأحجار الكريمة على المحفظة الصدريّة لرداء عظيم الكهنة، على سير موفّق للعمل العسكريّ للجيش في حالة الدفاع. أمّا أحجار التنبّؤ، المسمّاة توميم وأوريم، والموجودة في المحفظة الصدريّة، فتقرّر ما إذا كان القائد العسكريّ أهلاً لقيادة حرب هجوميّة.

نجد، في التوراة (خر ٢٨) وصفًا لرداء رئيس الكهنة. أمّا وظيفة الأحجار الكريمة المختلفة كأدوات للإعلان الإلهيّ فنجد وصفًا لها عند يوسيفوس، ابن الكاهن (Antiqitates 3,214-218)، وفي نصّ جديد لموسى عثر عليه في قمران. عزى يوسيفوس، خطأً، وظيفة الحجر الموضوع على الكتف اليسرى إلى الحجر الموضوع على الكتف اليمنى.

يشير يوسيفوس بوضوح تامّ، إلى أنّ التماع هذا الحجر توقّف، كما توقّفت الإعلانات الإلهيّة، قبل كتابته عمله بحوالى مائتي سنة، والأرجح أنّ تدنيس الهيكل العام ١٦٧ق.م. هو المقصود هنا. لكنّ نصّ موسى الذي يعود إلى قمران يوحي بأنّ وظيفة التنبّؤ المرتبطة بالأحجار الكريمة كانت أمرًا بديهيًّا. لذا، ولأسباب أخرى، يرجّح أن يكون هذا الكتاب وضع قبل زمن الأسانيّين.

كتاب الأوامر

هناك أيضًا كتاب تشريعيّ آخر ينتمي إلى أسلوب يختلف عن أسلوب عمل موسى، ويشار إليه بكتاب «الأوامر». عُثر على نُسختين أو ثلاث منه في الكهف Q٤. في المقتطفات التي وصلتنا تسجيل لردّ فعل على رفع ضريبة الهيكل في زمن عزرا (نحميا ١٠: ٣٣- ٣٤). وفيها أيضًا أمر يستوحي التوراة ويقضي بألاّ يُدفع إلاّ مبلغ نصف شيكل، كما يحدّده كتاب الخروج ٣٠: ١١- ١٦ و٣٨: ٢٦، إلاّ مرّة واحدة في الحياة كما كانت العادة. لا نعرف الخلفيّات الحياتيّة التي تعكسها الأحكام الأخرى في هذا الكتاب. في أيّ حال، يبدو أنّ الظروف المرافقة له سابقة للأسانيّين. لكن الأسلوب وتفاصيل علم الاصطلاحات توحي بأنّ الفترة التي تفصل بين ظهور الكتاب والأسانيّين قصيرة.

ما تبقّى من صيغ أخرى بالعبريّة لموادّ من كتب الشريعة، ومن نصوص موسى المنحولة ومن الكتب التشريعية التي عثر عليها، خصوصًا في الكهف Q٤، لم تجر دراستها بشكل واف، وذلك بسبب حالتها المذرية. ولكن يندر أن تجد بينها ما يعود إلى الأسانيّين أنفسهم، فمعظم الأعمال سابقة لهم.

كتاب التكوين المنحول

ينطبق هذا على نصّ آراميّ لكتاب التكوين المنحول، الذي يستعيد، بأسوب حكميّ شعبيّ، محتويات سفر التكوين، مُجمّلا أكثر قصص الآباء، فيمعن، مثلاً، في وصف الجمال الذي لا يضاهى لسارة، امرأة إبراهيم. أجزاء من النصف الأوّل من هذا المؤلّف محفوظة في مخطوط يعود إلى نهاية القرن الأوّل ق.م. عثر عليه في الكهف Q1. للأسف قضى الحبر الحاوي على الحديد على مساحات واسعة من الجلد، الأمر الذي جعل تحليل مضمون النصّ أمرًا مستعصيًا.

من الجائز جدًّا أنّ كتاب التكوين المنحول هذا كان يغطّي، في الأصل، قصص التكوين، حتّى نهاية قصّة إبراهيم في الإصحاح ٢٥، أو ما بعدها. وما زالت بقايا من مخطوطات تعود إلى الكهف ٤، وضعت كذلك بالآراميّة بأسلوب مشابه، وتحتوي على موادّ تتعلّق بيعقوب، غير منشورة في جزئها الأكبر. غير أنّ في هذا كلّه ليس مكان يشير إلى تأليف أسانيّ. أمّا سبب تأريخ هذا الكتاب في الزمن الأسانيّ فهو استشهاده بكتاب اليوبيلات الذي كان يظنّ أنّه يعود إلى الثلث الثاني من القرن الثاني. لكن، وقد ثبت أنّ كتاب اليوبيلات سابق لهذه الفترة، يرجّح أن يكون كتاب التكوين المنحول، الذي يعرف كتاب اليوبيلات، يعود أيضًا إلى ما قبل الأسانيّين، إلى القرن الثالث، ق.م. وقد استعمل كاتب تكوين المنحول كتاب اليوبيلات بحرّيّة، كما استعمل كتاب التكوين العبريّ، في صوغه قصص التكوين باللغة الآراميّة، بأسلوب شعبيّ محبّب. ربّما كان هذا الكتاب مجرّد كتاب رعائيّ، لم يُدرس قطّ في قمران، بل وضع في المكتبة ليكون مخطوطًا نموذجيًّا للنسخ.

أورشليم الجديدة

كذلك، وُضِعَ بالآراميّة وصف شامل لأورشليم الجديدة التي هيّأها اللّه نفسه في السماء. تستعمل الإصحاحات ٤٠- ٤٨ من سفر النبيّ حزقيال كأساس لهذا الوصف. ثمّة شبه بين أورشليم الجديدة هذه، كمدينة مهيّأة في السماء، وبين وصف كتاب رؤيا يوحنّا في العهد الجديد (رؤ ٢١). لكن، يصعب أن يكون المؤلّف الكاتب المسيحيّ، يوحنّا الرائيّ (رؤية ١ ١- ٢)، قد عرف هذا المؤلّف أو استخدمه.

فهو يشدد على أنّه لم «يرَ هيكلاً» في أورشليم الجديدة (رؤ ٢١: ٢٢)، في حين أنّ وصف الهيكل، كما تعرضه مخطوطات قمران، وكما يرد في حزقيال، جزء لا يتجزّأ من مضمون هذا العمل.

تظهر أهمّيّة وصف أورشليم الجديدة بالنسبة إلى الأسانيّين في أنّ اثنتين من النسخ الستّ لهذا العلم تعودان إلى الكهف ٤، ونُسخة واحدة إلى كلّ من الكهوف Q11، Q5، Q2، Q1. أمّا المخطوطان الأقدم فيعودان إلى الفترة الزمنيّة، ما بين ١٠٠ - ٥٠ ق.م. لكن ليس في لغة هذا المؤلّف ومحتواه ما يشير إلى تأليف أسانيّ. ربّما كان واحدة من هذه الرؤى التي وضعت بالآراميّة، مثل كتاب أخنوخ الفلكيّ والتعليم عن الملائكة، والتي ظهرت في القرنين الرابع أو الثالث ق.م.

ليتورجيا الملائكة

نجد معلومات عن عالم السماء في مؤلّف آخر بالعبريّة، أعطاه الأسانيّون أهمّيّة كبيرة جدًّا. أطلق على هذا العمل اسم «ليتورجيا الملائكة»، أو «كتاب أناشيد ذبيحة السبت». وفيه وصف تفصيليّ، يمتدّ على ثلاثة عشر سبتًا متلاحقًا، أي ربع سنة، لأيّ من فئات الملائكة تقيم الخدمة السماويّة الطقسيّة في هذا السبت، وأيّ أناشيد ترتّل، وأي صلوات وأقوال بركة تتلى في هذا اليوم، مع الثياب المقدسة التي يلبسها الملائكة وكيف تسير خدمتهم في لمعان ضوء سماويّ. يستشهد هذا العمل بالإصحاحين ١ و١٠ من سفر حزقيال. أمّا التأليف فينمّ عن دقة لاهوتيّة، فكلّ شيء مركّب بمهارة حول العدد المقدّس ٧، الذي يغلب استعماله في هذا العمل. فالسبت السابع المركزيّ هو ذروة التشكيل المضمونيّ.

تعود ثمانية مخطوطات من هذا المؤلّف إلى الكهف ٤ وواحد إلى الكهف ١١. عثر أيضًا على نُسخة من هذا المؤلّف في أنقاض قلعة مسعدة المُهدّمة العام ٧٤ م. أقدم هذه المخطوطات أُنجز في الفترة بين ٧٥ - ٥٠ ق.م.، أمّا آخر اثنين فإلى ٢٠ - ٥٠ م.، من بينهما المخطوط الذي من مسعدة. لا يعود هذا المخطوط، كما كان يظنّ، إلى مكتبة قمران، لكنّه، على الأرجح، يخصّ الأسانيّين المقيمين في مدن

اليهوديّة وقراها، وقد أنجز في قمران. يظهر وجوده في مسعدة أنّ الأسانيّين بحثوا عن ملجأ هناك، وليس بالضرورة سكّان قمران.

لا شكّ في أنّ الأسانيّين تأثّروا في تنظيمهم خِدَم يوم السبت العباديّة، بما تصوّروه في خصوص «ليتورجيا الملائكة»، التي كانت تحصل، في الوقت عينه، في السماء. حتّى إنّهم تصوّروا الملائكة السماويّين مشتركين غير مرئيّين في خدماتهم الإلهيّة الخاصّة بهم. أمّا كتاب «ليتورجيا الملائكة» فقد وضعه، في القرنين الرابع أو الثالث ق.م.، كهنة هيكل أورشليم. تشير لغة هذا العمل وأسلوبه، بوضوح تامّ، إلى زمن قديم ازدهرت فيه الحكمة واتّخذت الأشكال الطقسيّة طابعًا أسلوبيًّا شعريًّا. إلى هذه الفترة بالذات يعود بعض المزامير الكتابيّة. لقد أشار العالم Johann Maier، من مدينة كولونيا الألمانيّة، إلى أصل هذا العمل الذي يعود إلى هيكل أورشليم في الفترة السابقة للأسانيّين، وذلك في نشرات اختصاصيّة عديدة.

نصوص الحكمة

تتّضح بيئة «ليتورجيا الملائكة» اللغويّة والثقافيّة عندما تُنشر، كاملة، النصوص الحكميّة العديدة، المحفوظة جزئيًّا في أجزاء كبيرة، والتي تعود إلى الكهف ٤. عُثر على أربع نُسخ على الأقلّ لواحد من كتب الحكمة هذه في الكهف ٤، وهي إجمالاً قديمة تقريبًا. ثلاث منها أُنجزت بين ١٢٥ – ٥٠ ق.م.، وواحدة بُعيد ذلك.

توحي الأعمال الحكميّة الجديدة التي عثر عليها في قمران بمساهمة تربويّة قويّة. لكن، ليس من إشارة هنا، إلى وقع خاصّ للتربية اليونانيّة أو الهليستينيّة، التي أصبح لها، ابتداء من القرن الثاني ق.م.، تأثير شديد في فلسطين. أضف إلى هذا أنّ الأدب الحكميّ في الشرق القديم يتّسم كلّه بهذا الطابع التربويّ؛ فمن الممكن إثبات وجوده بوجوه عدّة في مصر، منذ بدء القرن العشرين ق.م.، وفي بلاد ما بين النهرين منذ منتصفه. في اليهوديّة كانت التربية الهادفة إلى تأمين عيش محظوظ ومليء بالنجاح،

هدفًا رئيسًا للتعليم الحكميّ منذ البدء. ثمّ تزايدت أهمّيّة الورع، وهذا ما تتّسم به النصوص الحكميّة الجديدة. ليس في هذه الكتب ما يوحي بأنّها تعود إلى ما قبل القرن الرابع أو الثالث ق.م. كانت لهذه الكتب الحكميّة القديمة قيمة كبرى عند الأسانيّين، لكن، باستثناء واحد أو اثنين، ليسوا هم من ألّفوها.

كتب جديدة أخرى

يرجّح أن يكون نشأ أيضًا في زمن سابق للأسانيّين، كتاب يشوع، الذي عثر على مخطوطين منه على الأقلّ، وتظهر فقرة منه كاستشهاد تقليديٍّ قديم في مجموعة استشهادات أسانيّة منجزة حوالى ١٠٠ ق.م. وثمّة كتابان آخران هما إرميا المنحول وحزقيال المنحول، يعودان إلى ما قبل الأسانيّين، وقد عثر على مخطوطاتهما في الكهف Q٤ فقط.

أمّا المشكلة الأصعب فتتعلّق بأعمال تتناول مسائل الطهارة الطقسيّة. قد يكون بعضها قديمًا نسبيًّا، أمّا البعض الآخر فألّفه الأسانيّون. ما يساعدنا هنا، هو أنّ هذه الأعمال تستشهد بالتوراة بشكل حرفيّ. قد تشير هذه الاستشهادات إلى أصل أسانيّ لهذه الأعمال.

وهناك أيضًا أعمال جديدة تسبق ظهور الأسانيّين، عثر عليها في قمران، تقدّم أناشيد وصلوات وخدمًا عباديّة من طقس هيكل أورشليم، ووصايا، وأعمالاً رؤيويّة، ومراحل سفر دانيال وأسفارًا كتابيّة أخرى، وكتبًا عن الطوفان، وعن نوح ويوسف، وأحداثًا وشخصيّات أخرى من أسفار موسى الخمسة بشكل خاصّ. ما زالت ضرورة قصوى للبحث العلميّ لتتمكّن من ترتيب مقتطفات هذه النصوص لتعميق معرفتنا بتاريخ الأدب وتاريخ العبادة اليهوديّة القديمة. أغلب هذه الموادّ يعود إلى الكهف ٤، وبعضها الآخر من الكهوف الأخرى.

لن نشير إلاّ إلى نوعين من النصوص الأقدم، لأنّها بقيت مهمّة جدًّا بالنسبة إلى الأسانيّين، وهي الأعمال التقويميّة، والصيغ المختلفة لما يُسمّى قاعدة الحرب.

مؤلّفات تقويميّة

هناك جداول تقويميّة من المؤكّد أنّها سابقة للأسانيّين. وهي تقسّم أسابيع الخدمة لأربع وعشرين عائلة كهنوتيّة في الهيكل طبقًا للتقويم الشمسيّ التقليديّ، المؤلّف من ٣٦٤ يومًا. ويُظهر عدد المخطوطات التسع المختلفة، التي لم تُنجز جزئيًّا إلاّ في الزمن اليهوديّ (٤٠ ق.م. حتّى ٦٨ م)، اهتمام الأسانيّين المستمرّ بمخطوطات الخدمة القديمة هذه. والواضح أنّهم كانوا مستعدّين لمعاودة الاشتراك في طقوس الذبائح في أورشليم. لكنّهم اشترطوا أن يعاد اتّباع التقويم الشمسيّ القديم، المؤلّف من ٣٦٤ يومًا. ولكن، حتّى تهديم الهيكل العام ٧٠ م، لم يتحقّق هذا المطلب.

في كلّ حال، حافظ الأسانيّون، من دون تغيير، على النظام القديم لعائلات الكهنة الأربع والعشرين المعمول به في ١أخبار ٢٤: ٧- ١٨. وكان على كلّ من عائلات الكهنة هذه القيام بالخدمة الطقسيّة في الهيكل لمدّة أسبوع، وفي السبت، ذروة أسبوع الخدمة، تحلّ مكانها العائلة الكهنوتيّة التالية. وكانت السنة، بحسب التقويم الشمسيّ القديم، مؤلّفة من اثنين وخمسين أسبوعًا. وكانت دورة الخدمة السنويّة الثانية تنتهي بعد ثمانية وأربعين أسبوعًا. هكذا، كانت دورة الخدمة التالية تبدأ في كلّ سنة قبل أربعة أسابيع من سابقتها في السنة المنصرمة، إلى أن يعود الترتيب إلى ما بدأ عليه، وذلك في السنة السادسة. ضمن هذا التنظيم ألاّ تقوم العائلات الكهنوتيّة نفسها بخدمة الهيكل سنة بعد سنة، خصوصًا، أثناء أعياد الحجّ الكبيرة، عندما تكون إيرادات الكهنة مرتفعة جدًّا،؛ فقد ساعد هذا الترتيب على توزيع الإيرادات على مختلف العائلات بشكل متساوٍ.

من المؤكّد أنّ الأسانيّين ليسوا أوّل مَن أوجد هذا النظام التدبيريّ لتوزيع عادل لإيرادات الكهنة من الخدمة الطقسيّة في هيكل أورشليم. فهو يعود إلى بدء الهيكل الثاني المُدشّن العام ٥١٥ ق.م. في ذلك الوقت وجدت العائلات الكهنوتيّة المتنافسة، بشدّة في ما بينها، حلاً مقبولاً لدى الجميع. كما تُظهر لوائح قديمة لعائلات الكهنة في التقليد الكتابيّ أنّ العديد من العائلات المشتركة أصلاً اضطرّت إلى الاستقالة، وحلّت مكانها عائلات أخرى. لكن، عندما وضع سفر الأخبار في القرن الرابع ق.م.،

كان هذا النظام ساري المفعول على العائلات المذكورة هناك، بحسب الترتيب الذي حافظ عليه الأسانيّون من دون تغيير.

ليس هناك دليل على أنّ لوائح خدمة الكهنة هذه كان لها أيّ دور في الممارسة الطقسيّة الخاصّة بالأسانيّين. فلم يكن على أعضاء أسانيّين لعائلة كهنوتيّة كهذه، مثلاً، تولّي وظائف خاصّة في أسبوع «خدمتها». بالحفاظ على هذا الترتيب لم يكن الأسانيّون يريدون إلاّ المحافظة على التقليد، بانتظار إعادة التقويم الشمسيّ إلى طقس هيكل أورشليم.

قاعدة الحرب

حتّى الآن، ثمّة عمل واحد، سابق للأسانيّين، ثبت بوضوح أنّهم لم يتناقلوه وحسب، بل عدّلوه وغيّروا صياغته. هذا العمل هو ترتيب للحرب الأخيرة العتيدة بين قوى النور وقوى الظلام، بين الخير والشرّ، في السماء كما على الأرض. لذا، يُشار إليه بـ«قاعدة الحرب».

على الاجمال، هناك عشرة مخطوطات على الأقلّ تحوي صيغًا مختلفة من هذا المؤلّف الذي لم يكن معروفًا قبل مكتشفات قمران. تحوي لفافة مُنجزة مع نهاية القرن الأوّل ق.م.، صيغتين لهذا المؤلّف، أجزاء كبيرة منها ما زالت محفوظة. أمّا الصيغة الأصليّة لكتاب «قاعدة الحرب»، فظهرت إبّان أسوأ أزمة دينيّة عرفتها اليهوديّة في السنوات التي تلت العام ١٧٠ ق.م. وهو، لهذا، قريب، زمنيًّا، من سفر دانيال، الذي كتب العام ١٦٤ ق.م.، ولكن في وسط آخر.

ينتمي سفر دانيال إلى التقليد الحكميّ، وهو يخلو من أيّ اهتمامات كهنوتيّة طقسيّة. أمّا «قاعدة الحرب» فمشبعة بالموادّ الكتابيّة، وخصوصًا ما يتعلّق بوصف إسرائيل خلال فترة الأربعين سنة في الصحراء، كما يظهر في الأسفار الخمسة الأولى، إلى جانب أفكار عن الحرب المقدّسة، مستوحاة من سفري يشوع والقضاة. غير أنّ الذين سيعدّون لحرب نهاية الأزمنة ويقودونها، في كتاب المستقبل هذا،

فهم الكهنة الذين سيتبعون أسلوب الاستيلاء على أريحا، كما يصفه يشوع ٦. وسيتحكّم الكهنة بسير القتال بكامله بواسطة أصوات الأبواق، بمساعدة اللاويّين الذين سيستعملون الصنوج. وهكذا، يبدو أنّ «قاعدة الحرب»، بناء على أفكارها الرئيسة، تصف حدثًا مقدّسًا، أكثر من حرب منظّمة. فخطوط الأعداء لن تندحر، مثل أسوار أريحا سابقًا، بقوّة السلاح، بل بواسطة أصوات أبواق الكهنة القويّة. أمّا القيادة الاستراتيجيّة للفصائل وأقسامها فسيتولّاها ضباط غير كهنوتيّين من الرتب كلّها، رئيسهم الأعلى هو «قائد الجماعة الشعبيّة بكاملها». هذا هو المسؤول، في نهاية الأمر، عن تنفيذ أوامر الكهنة. أمّا اللّه فسيكون فوق حدث القتال كلّه، بملائكته الأربعة الأقوياء، الذين سيحاربون لصالح إسرائيل.

في الصيغة السابقة للأسانيّة كتاب «قاعدة الحرب»، لم يكن «قائد الجماعة الشعبيّة بكاملها» إلاّ الرئيس الأعلى للفصائل. لم تكن لديه وظيفة أخرى قطّ، إلاّ وظيفته العليا الرسميّة في اتّحاد الفصائل. ولم يكن لديه أيّ نشاطات خاصّة.

في صيغة أسانيّة لاحقة لكتاب «قاعدة الحرب» يصير «قائد الجماعة الشعبيّة بكاملها» مسيّا داوديًّا. نجد هذه الصيغة في المخطوط ٢٨٥٤، وهي تستند بوضوح إلى إشعياء ١٠: ٣٤- ١١: ١. صحيح أنّ هذا القائد يخضع باستمرار للقيادة الكهنوتيّة، إلاّ أنّه يشترك الآن شخصيًّا في الأعمال العسكريّة أيضًا، وهو مسؤول عن المسائل القانونيّة. وبصفته هذه يمكنه، بناء لقانون ملكيّ قديم، إصدار أحكام بالاعدام.

في واحدة من مقتطفات هذا المخطوط نصّ يصف حادثة في نهاية الأزمنة، يقتل خلالها أحد الأقوياء. وثمّة جزء يظهر أنّ هذا لن يحدث أثناء القتال، بل كتنفيذ لحكم صادر عن هيئة يرأسها «قائد الجماعة الشعبيّة بكاملها» المسيانيّ. بعد تنفيذ الحكم يعود الكاهن الأعظم إلى العمل ثانية، ويتابع القتال، الذي كان قد اعترضه بشدّة من نفّذ فيه حكم الإعدام.

ليس المسيّا هو الذي سيعدم هنا في المستقبل، بل عدوّ قويّ لشعب إسرائيل. لا يمكن تحديد

أسلوب الإعدام بوضوح، وذلك لضياع النصّ، لكنّه مؤلم على الأرجح. في كلّ حال، ليس الصلب هو المقصود. والعبارة المستعملة لوصف الإعدام، ليست تلك التي تستعمل تحديدًا بشأن الصلب، بل تتعلّق بالقتل بشكل عامّ.

حاليًّا، تُعرض هذه المقتطفات في التلفاز وتتناقل بسرعة في الصحافة. ويراد عبرها إثبات وجود «مصلوب» في نصوص قمران. ويحاول البعض، عبر عرضهم سياق الحرب الذي يظهر فيه «يسوع»، أنّه كان ينتمي إلى الثوار الغيورين، وأنّه لم يكن قطّ ذلك المحبّ للسلام، كما يصفه العهد الجديد. وقد اتّخذ القائلون بذلك من هذا الجزء برهانًا رئيسًا على أنّ مكتشفات قمران تشكّك جذريًّا بصورة يسوع، كما تقول بها الكنيسة، الأمر الذي جعل الفاتيكان يتردّد في نشرها.

هذا عبث كبير. إذ يشوّه النصّ، وتهمل القرينة المباشرة، ويستعمل مخطوط لطرح مسائل تتعلّق بيسوع تعود بوضوح إلى ما قبل الزمن المسيحيّ. أضف إلى هذا أنّ كلّ صيغ «قاعدة الحرب» المتوفّرة في قمران تفترض، منذ البدء أنّ إسرائيل سينتصر مع قادته الكهنوتيّين و«الدهريّين» على كلّ أعدائه. لا هنا ولا في أيّ مكان آخر في اليهوديّة السابقة للربّانيّة يشار إلى إمكانيّة قتل المسيّا المستقبليّ. أمّا ميزة الصيغة الأسانيّة «لقاعدة الحرب» فهي أنّها جعلت «قائد الجماعة الشعبيّة بكاملها» مسيًّا ملكيًّا. لكنّها لم تتحدّث عن موته حرب نهاية الأزمنة العتيدة.

الكتابات الخاصّة بالأسانيّين

لا تزيد المؤلّفات التي وضعها الأسانيّون بأنفسهم، كما يظهر من اكتشافات قمران، عن الأربعين. في حالات كثيرة تكون البقايا المحفوظة منها قليلة جدًّا بحيث لا يمكن العمل عليها. لن نذكر هنا إلاّ أهمّ تلك الأعمال، وما ثبت أصله الأسانيّ بما لا يقبل الجدل. تظهر لنا هذه المؤلّفات اهتمامات الأسانيّين الخاصّة، إضافة إلى اهتمامهم بدراسة التوراة، وكتب الأنبياء والكتابات التقليديّة الأخرى. إضافة إلى ذلك تقدّم لنا هذه الأعمال معلومات أوّليّة عن تاريخ الأسانيّين، وتقواهم، ومسائلهم التنظيميّة، وخلافاتهم مع مجموعات أخرى من اليهوديّة آنذاك. وضعت هذه الكتابات بالعبريّة، الأمر

الذي يعكس المستوى الثقافيّ النخبويّ للأسانيّين في مصلحة تقاليد إسرائيل المقدّسة، الذي لم يجار تبشيريًّا تبسيطات اللغة الآراميّة المحلّيّة.

إرشاد المعلّم الموجَّه إلى يوناتان

إلى مرحلة تأسيس الأسانيّين، حوالى ١٥٠ ق.م.، ترقى رسالة أرسلها معلّم الحقّ آنذاك إلى القائد السياسيّ في اليهوديّة، يوناتان المكابيّ. وكان القصد من هذه الرسالة، من جهة، كسب يوناتان وأنصاره العسكريّين البالغ عددهم عشرات الآلاف إلى اتّحاد إسرائيل العامّ الذي أسّسه المعلّم، وأطلق عليه اسم «الأسانيّين»، أي «الأتقياء». ومن جهة أخرى، هدفت هذه الرسالة إلى حمل يوناتان على التنازل عن وظيفة عظيم الكهنة التي أخذها بالقوّة قُبيل ذلك في هيكل أورشليم، والاكتفاء بوظائفه السياسيّة.

يطلعنا تفسير مزمور يعود إلى القرن الأول ق.م. عن التأثير التاريخيّ لهذه الرسالة. يرد في هذا التفسير للمزمور ٣٧: ٣٢- ٣٣، والذي يتبع أسلوب التعليق على كلّ آية، ما يأتي: «المجرم يتربّص للصدّيق ويتطلّع لقتله. لكنّ اللّه لا يتركه (أي الصدّيق) لاغتصابه، وليؤول (الصديق) إلى الحكم بالإدانة، عندما يُقدَّم للمحاكمة». يبدأ تفسير هذا الموضع في المزمور بالكلمات الآتية: «المقصود بهذا هو الكاهن الشرير الذي يتربّص لمعلّم الحقّ ليغتاله، وذلك بسبب ثروته وبسبب الإرشاد الذي أرسله هذا إليه».

هذه «الثروة» هي كنز الهيكل الذي أمكن ليوناتان ككاهن أعظم، «الكاهن الشرير» هو تشويه لهذا اللقب، التصرّف به. من اللفافة النحاسيّة يمكننا أن نكوّن فكرة عمّا كان متوفّرًا في الهيكل من ثروة. من المرجّح أن يوناتان صادر من مصرف الهيكل ودائع للوثنيّين وأرصدة لأموال حصل عليها بشكل غير شرعيّ، واستخدمها لتمويل مشاريعه العسكريّة (قابل ١مكّابيّين ١٠: ٢١). ربّما كان هذا المصدر الماليّ الدافع الرئيس ليوناتان للاستيلاء على وظيفة عظيم الكهنة. وما «الإرشاد الخطّيّ»، المذكور في تفسير المزمور كسبب ثانٍ لمحاولة الاعتداء، غير الموفّقة، ليوناتان على معلّم الحقّ، من الناحية

التاريخيّة، إلاّ هذه الرسالة المعروضة أمامنا.

عثر في قمران على ستّ نُسخ غير كاملة من هذه الرسالة. تعود أقدمها إلى نهاية القرن الثاني ق.م. في البحث العلميّ تُسمّى هذه الرسالة Q4MMT[a-f]، لأنّ النُسخ الستّ كلّها (a - f) هي من الكهف Q٤، ولأنّ جزءًا من هذه الرسالة يشير إلى أوامر التوراة مسمّيًا إيّاها «بعض ممارسات التوراة الملزمة». في كتاب «يسوع والميسحيّون الأوائل» لـ Wiseh Eisenman جمعت أقسام هذا المؤلَّف مرّات عدّة بشكل خاطئ. إضافة إلى ذلك، قسّم جسم الرسالة بشكل عبثيّ إلى جزئين، أشير إليهما خطأً «برسائل متعلّقة بأعمال معتبرة أعمال برّ». في هذا الكتاب تُحجب، بشكل كامل، الأهمّيّة الحقيقيّة لهذه الرسالة، وغرض تأليفها الأكثر واقعيّة.

للأسف، ليس هناك من الثلث الأوّل التفصيليّ من هذه الرسالة، ما هو متوفّر في النُسخ الستّ. في البدء ورد ذكر للمرسل والمستلم اللذين لا يمكن استنتاجهما، حاليًا، إلاّ عبر تفسير المزمور ٣٧ ٣٢- ٣٣. ومن المؤكّد، أنّه كانت تلي ذلك، طبقًا لأسلوب الرسائل آنذاك، مقدّمة تحوي مجاملات لطيفة وأمنيات موجّهة إلى المستلم.

أمّا الموضوع الأوّل الذي يرد في هذه الرسالة فهي لائحة بالتقويم الشمسيّ الكهنوتيّ القديم، المؤلّف من ٣٦٤ يومًا، مع معلومات دقيقة عن السبوت وأيّام الأعياد كلّها، مع المطالبة بأن يحلّ هذا التقويم مكان التقويم القمريّ المؤلّف من ٣٥٤ يومًا، والذي أدخله يوناتان في استعمال هيكل أورشليم، والذي ما زال مألوفًا في اليهوديّة إلى اليوم. يبدأ القسم الذي ما زال محفوظًا بالجمل الأخيرة من القسم المتعلّق بالتقويم.

يلي ذلك ما يزيد على عشرين وصيّة من التوراة، كانت آنذاك منتهكة في الممارسة العمليّة المألوفة في هيكل أورشليم، والتي كان الكاهن الأعظم يوناتان مسؤولاً عنها. ثمّ تُسرد للمستلم بركة ولعنة

من الزمن الملكيّ القديم لإسرائيل، مع التحذير، أن يحذو، كقائد سياسيٍّ للشعب، حذو الملكين دواد وسليمان بشكل خاصّ. عبر هذه الإشارات، يطلب من المستلم التنازل عن وظيفته كعظيم كهنة، لأنّ داود وخلفاءه لم يطالبوا أيضًا بها لأنفسهم قطّ، بل اقتصروا على درجة الملك. بدلاً من ذلك، عيّن داود، هكذا فُهم التقليد الكتابيّ في القرن الثاني ق.م.، صادوق بن أهيتوبس، في بادئ الأمر، عظيم كهنة لخدمة تابوت العهد، وبعد ذلك، جعله سليمان، ابن داود وخليفته، عظيم الكهنة للهيكل المبنيّ من جديد في أورشليم (٢صم ٨: ١٧، ١٥: ٢٤- ٢٩؛ ١مل ٢: ٣٥). يتحدر معلّم الحقّ من سلالة صادوق، التي تعوّدت تعيين عظماء الكهنة، في زمن ما بعد السبي، في هيكل أورشليم. أمّا يوناتان المكابيّ فيتحدّر من عائلة يوياريب الكهنوتيّة المتواضعة (١أخ ٢٤ : ٧)، التي لم يكن لأفرادها، من حيث التقليد، حقّ في وظيفة عظيم الكهنة.

يحرص القسم الختاميّ من هذه الرسالة على التأكيد على أنّ كلّ ما جرى تقديمه هنا، خصوصًا الانتقاد الموجّه إلى ادّعاءات يوناتان في وظيفة عظيم الكهنة ولأدائه الوظيفيّ الملموس، متناسبٌ مع مطالب التوراة وأسفار الأنبياء والمزامير التي ألّفها داود الملك، أي التقليد المقدّس بكامله، والذي يعترف بسلطته كلا الجانبين. وتلي ذلك، أخيرًا، تحذيرات إلى المستلم تطالبه بالإذعان لأوامر هذه الرسالة، من دون تحفّظ، وذلك لخيره وخير إسرائيل.

أمّا ردّ فعل المستلم على هذه الرسالة، فكان اعتداؤه الفاشل على مرسلها، وهو الشكل الأكثر تطرّفًا لرفض المتطلّبات المذكورة. بشكل خاصّ، بقي التقويم القمريّ المؤلّف من ٣٥٤ يومًا، ساري المفعول باستمرار في هيكل أورشليم، إلى أن دمّر على يد الرومان. بهذا كان الانقسام بين الأسانيّين وطقس الذبائح في الهيكل، والذي حدث بسبب اتّباع التقويم القمريّ، نهائيًّا وغير قابل للإصلاح. أمّا المحاولة الأخيرة والمؤكّدة لإعادة لُحمة هذا الانفصال، فكان «إرشاد المعلّم إلى يوناتان»، والذي صار معروفًا لنا، للمرّة الأولى، بفضل اكتشافات قمران. ويشكّل هذا الإرشاد الوثيقة الأهمّ لتاريخ نشوء الأسانيّين. من دونه لما كان بإمكاننا توقّع ما حدث فعلاً في ذلك الوقت.

مجموعة أناشيد هودايوت

في مكتشفات قمران عدد كبير من لفافات تحتوي مجموعات أناشيد. أهمّها مخطوط نموذجيّ من الكهف ١ كان يتضمّن، في الأصل، حوالى خمسة وثلاثين نشيدًا، أنجزت مع نهاية القرن الأوّل ق.م. يتألّف المخطوط من ثمانية وعشرين عمودًا نصيًّا، يحوي كلٌّ منها من واحد وأربعين إلى اثنين وأربعين سطرًا طويلاً. الأقسام الأولى والختامية متضرّرة بشدّة، ولكن ما زال من الممكن إتمامها جزئيًّا بواسطة أجزاء من ستّة مخطوطات موازية من الكهف Q4. تُسمّى مجموعة الأناشيد هذه، غالبًا، بِـ"Hodajot"، أو «أناشيد التسبيح»، لأنّ الكثير منها يبدأ بعبارة «أُسبّحك يا ربّ». جُمع في هذا المخطوط الكبير عدد من مجموعات فرديّة صغيرة لأناشيد كانت متوفّرة أيضًا بشكل فرديّ.

ألّف جزءًا كبيرًا من الأناشيد السبعة عشر الواردة في الجزء الأوسط من هذا المخطوط، بحسب التعداد الحاليّ للأعمدة النصيّة (II-XI)، معلّم الحقّ نفسه. تعكس هذه الأناشيد قَدَر معلّم الحقّ الشخصيّ، وادّعاءه باستمراريّة كونه الكاهن الأعظم الشرعيّ الوحيد، وهي تسبّح اللّه على نعمه وأمانته في الأحداث كلّها.

تعود الأناشيد الأخرى من هذه المجموعة إلى الأسانيّين، وهي تشكر اللّه على نعمه المعطاة للجماعة الخاصّة، وتسبّح رحمته وتُثني على المعرفة التي يدينون بها لهبة الروح القدس. وضعت هذه الأناشيد كلّها في النصف الثاني من القرن الثاني ق.م.، وهذا ما تظهره، بالإضافة إلى المضمون، أقدم المخطوطات المتوفّرة. تشكّل هذه الأناشيد الوثيقة الرسميّة على تقوى الأسانيّين، ونظرتهم إلى الإنسان واللّه وكذلك جهادهم من أجل إدراك أعمق لخطّة الخلاص الإلهيّة غير المُدركة للعالم كلّه.

نُظم الجماعة

يحتوي مخطوط نموذجيّ أنجز حوالى السنة ١٠٠ ق.م.، من الكهف Q4، على أربعة نُظم مختلفة للجماعة. يضاف إلى النظام الأوّل تعليم أدبيّ مستقلّ عن وجود روحين. إضافةً إلى ذلك، هناك عديد من مخطوطات موازية للنظامين الأوّلين في الكهوف الأخرى. أمّا النظامان الآخران فلا وجود لمخطوط آخر يحتوي عليهما.

ضمّ هذا المخطوط الكبير، في الأصل، عشرين عمودًا نصيًّا على الأقلّ. وكانت هذه الأعمدة تتألّف من ستّة وعشرين إلى تسعة وعشرين سطرًا طويلاً. الأعمدة الثلاثة عشر الأولى محفوظة على نحو شبه كامل، وخمسة أخرى مجزّأة، أمّا الجزء الختاميّ فممزّق ولا أثر له. لم يُحفظ من العنوان الخلفيّ لهذه اللفافة سوى البدء: «نظام الجماعة و(بقيّة) من [...]»؛ لذا لا نعرف ماذا سمّى الأسانيّون الأقسام الأخرى من هذه المجموعة النصّيّة.

نشأت نصوص هذه اللفافة الخمسة في القسم الثاني من القرن الثاني ق.م.، أي قبل تأسيس مستوطنة قمران. وهي تشير إلى الأسانيّين بشكل عامّ، من دون ذكر خصائص قمران، كما يفترض البحث العلميّ غالبًا حتّى اليوم، لمجرّد أنّ المخطوطات المنشورة العام ١٩٥١ و١٩٥٥ تعود إلى مكتبة قمران. فقد هذا الافتراض قيمته بعد أن عثر على مخطوط موازٍ لـ1SV-VI، أقدم منه بحوالى عقدين أو ثلاثة.

نظام الجماعة (1QS I,1-III,12)

يدعى العمل الأوّل في هذه اللفافة، بحسب شهادة العنوان الخلفيّ، ووفقًا لصيغة معيّنة في الجملة الثانية من النصّ، «نظام الجماعة». ويملأ نصّه الأعمدة I, 1 - III, 12. يحتوي على ترتيب عيد تجديد العهد السنويّ، الذي كان يختصّ، بشكل خاصّ، بقبول أعضاء جدد وتحديد الرتب الجديدة لكلّ عضو في إطار فئات الكهنة، واللاويّين، والإسرائيليّين الثلاث. كان هذا العيد السنويّ يُقام دومًا «في الشهر الثالث»، على الأرجح يوم عيد الأسابيع، الذي يطابق عيد العنصرة عندنا، والذي يحتفل به

في الخامس عشر من الشهر الثالث.

يذكر القسم التمهيديّ من هذا الترتيب المتطلّبات الرئيسة لأعضاء الجماعة الأساسيّة والأمور الرئيسة التي ينبغي للمقبولين الجدد أن ينتبهوا إليها. يعدّد القسم المتعلّق بالترتيب التسابيح التي على الكهنة واللاويّين أن ينشدوها في بدء الخدمة وأعمال اللّه الخلاصيّة. يلي ذلك اعتراف بالإيمان يتلوه المجتمعون، وبركة الكهنة، ولعنة اللاويّين، ولعنة ذاتيّة احترازيّة يقولها المشتركون استباقًا لأيّ خيانة في المستقبل. يردّ المجتمعون على أقسام هذا الشكل الليتورجيّ بعبارة «آمين، آمين»، التي بها يعبّرون عن إقرارهم بانطباق ما يقال عليهم. يعالج الجزء الختاميّ تحديد نظام الرتب، ويتطرّق إلى مسألة نوعيّة الناس الذين لا يجوز لهم الدخول إلى الأسانيّين، ونوعيّة أولئك الذين يُثبتون استعدادهم لذلك.

التعليم عن وجود روحين (1S III, 13-IV, 26)

تضاف إلى ترتيب الخدمة قصّة تعليميّة تُدعى «التعليم عن وجود روحين». من المؤكّد، أنّها نشأت في فترة سابقة للأسانيّين، وأنّها متأثّرة باليهوديّة البابليّة. يقع التعليم عن وجود روحين في الأعمدة (III,13-IV, 26) من اللفافة، ولكنّه يغيب في نُسخ من كهوف أخرى تحتوي على نظام الجماعة. ولا يحويه إلّا مخطوط واحد من الكهف Q4.

تخبر هذه القصة التعليميّة أنّ اللّه خلق العالم كلّه، منذ البدء، من أقسام متساوية من النور والظلمة. تثبت هذه الفكرة، إذا ما راقب المرء الطبيعة المحيطة. فالنهار طويل في الصيف، وقصير في الشتاء. لكنّ النور والظلام متوفّران بأجزاء متساوية في المعدّل السنويّ. طبّق التعليم عن وجود روحين هذه الظاهرة الطبيعيّة على نظام العالم كلّه، وخصوصًا على القوى المسيطرة في الخلق وعلى الناس المُعَرَّضين لتأثيرها. كلّ شيء هنا يتألّف تارة من النور وطورًا من الظلام. من حيث المبدأ الرئيس يتساوى القسمان كما في السنة الشمسيّة، أمّا في الواقع فقد تتفاوت النسب، كوجود أيّام قصيرة وأخرى طويلة.

يوضح نصٌّ قمرانيٌّ آخر من الكهف 4Q 186) Q4)، بغضّ النظر عن بعض الفروقات التفصيليّة، كيف يفسّر الأسانيّون هذا التصوّر المتعلّق بالخلق حتّى على الطبيعة البشريّة. فلكلّ إنسان، من الناحية النوعيّة، أجزاء تسعة. لدى أبرّهم أجزاء ثمانية من النور وجزء واحد فقط من الظلام. أمّا الفئات التالية من الناس فتتألّف ممن كانت لديهم المعدّلات الآتية: ٧: ٢، ثم ٦: ٣ و٥: ٤. أمّا إذا زادت أجزاء الظلمة على أجزاء النور كما في المعدّل ٤: ٥ فحينئذ تبدأ فئة من غلب عليهم طابع الشرّ. ولكن حتّى أكثر الناس خطأً وشرًّا، أي من انتمى إلى معدّل ١: ٨، يبقى لديه جزء من النور.

هذا التقسيم الأساس للعالم بين نور وظلام، خير وشرّ، عدل وخطيئة، حدّده اللّٰه بانتظام منذ بدء الخليقة كلّها وعيّن لكلّ شخص، من دون الاهتمام بساعة مولده، منذ البدء، قدَره الخاصّ. لا أحد يستطيع، حتّى ولو بذل كامل جهوده، أن يصبح أفضل أو أسوأ أكثر ممّا يتطابق مع طبائعه غير المتغيّرة والتي تعود إلى الخلق.

في نهاية الأزمنة العتيدة، حين يظهر اللّٰه للدينونة الأخيرة، سيكون ثمة جرد لكلّ ما جرى حتّى ذلك الحين. وسيرى اللّٰه ما إذا كان تمّت مراعاة كلا المبدأين الرئيسين، أي ما إذا كانت خطّته في الخلق وصلت إلى الهدف من دون خطأ. ثمّ يُبيد اللّٰه كلّ ما غلب عليه مبدأ الظلام. لكن اللّٰه سيصطفي من الأناس الذين غلب عليهم الخير، وسيعيد خلقهم بفعل روحه القدّوس، بحيث يكون هناك للمرّة الأولى من كان مصنوعًا من النور بشكل كامل، أي من كانت أجزاؤه التسعة كلّها من النور. هؤلاء سيكونون أبرارًا، ولن يقعوا في الخطيئة أبدًا. ولن تعرف البشريّة سوءًا كالذي حصل حين سقط الإنسان في الفردوس (تكوين ٣). هذه الخليقة الجديدة العتيدة هي الهدف الجوهريّ للتعليم عن وجود روحين.

أمّا تسمية هذا المقطع التعليميّ بـ«التعليم عن وجود روحين»، فمردّها ليس إلى تقسيم العالم بشكل عامّ والإنسان بشكل خاصّ إلى نور وظلمة، بل إلى خضوع هذين المجالين لقوى الملائكة الأخيار والأشرار. تقتصر وظيفة هؤلاء على الحفاظ على استقرار البنية المزدوجة التي أرادها اللّٰه لكلّ

الموجودات على مرور الزمن. أمّا الخلفيّة الدينيّة لهذا التعليم فنجدها، من دون شكّ، في أكثر من ثلاثة آلاف آلهة آشوريّة وبابليّة من النوع الخيّر كما من الشرير، والتي حوّلتها يهوديّة السبي في بلاد ما بين النهرين إلى درجات ملائكة ودمجتها في التعليم الكتابيّ عن الخلق. أمّا المبدأ العالميّ الثنائيّ فمن تأثير إيرانيّ قديم.

تتطابق الثنائيّة الشديدة وعبارات النور والظلمة للتعليم عن وجود روحين ونتائج مشابهة في قاعدة الحرب السابقة للأسانيّين. لكن ليس هناك ما يوازيها في النصوص التي ثبت أصلها الأسانيّ. لذا، يُفترَض أنّ الأسانيّين تبنّوا هذه القصّة التعليميّة من تقليد قديم من دون أيّ تغيير. بعض الأناشيد الموجودة في مجموعة هوديايوت متأثّرة فكريًّا واصطلاحيًّا بالتعليم عن وجود روحين. لكنّها ليست من تأليف معلّم الحقّ. وردت مجموعة أناشيد هودايوت كملحق في نظام الجماعة، في مجموعة كتابات قمران، لأنّها جعلت قسمه الختاميّ مقبولاً: إرادة اللّه في الخلق هي التي أهّلت قسمًا من الناس للدخول إلى الأسانيّين، أمّا الآخرون، ولئن توفّرت فيهم أفضل الشروط الشخصيّة، فلن يحقّقوا هذا أبدًا.

النظام التأديبيّ (1Q S V,1-XI,22)

القسم التالي من هذه اللفافة، أي الأعمدة V, 1 - XI, 22، تجميع لأحكام تنظيميّة لجماعة الأسانيّين، الذين تطوّروا على مراحل خلال السنوات العشرين الأولى لقيام حركتهم. في هذا القسم قبول لمجموعات قوانين قديمة تعود إلى ما قبل الجماعات الأسانيّة، من دون أيّ تغيير. وتتعلّق هذه الأحكام، على سبيل المثال، بحفظ السبت وتقويم الأعياد، ومشاكل تتعلّق بالطهارة الطقسيّة، والزواج وحقّ الإرث، وامتلاك الأراضي والضرائب العشريّة ومجالات حقوقيّة كثيرة أخرى. نظّمت هذه الأمور في جماعات سابقة للأسانيّة، ولم يكن الأسانيّون المهتمّون بالتقليد بحاجة إلى صياغة جديدة لهذه القوانين. لذا، تغيب هذه المواضع في نظام الأسانيّين الخاصّ الذي يقتصر إلى حدّ كبير على معطيات جديدة تتعلّق بالتنظيم والتأديب.

من جهة أخرى تشكّل صيغة 1Q S V,1XI-22 المرحلة الأخيرة لتطوّر نظام التأديب. فبدء

النصّ في 1QSV,1 مختلف عنها في الصيغة الأصليّة، وذلك بغية جعلها مطابقة للسياق الجديد (1Q SI-IV+1Qsa+1Q Sb) فقد ضاعف الكاتب الأخير عددًا من العقوبات. وتمّت، على سبيل المثال، الاستعاضة عن عقوبة نصف سنة من الإقصاء عن نشاطات الجماعة بعقوبة الإقصاء لسنة كاملة. واستبدل الجزء الختاميّ الأصليّ الحاوي على قواعد للخدمة الأسبوعيّة لعائلات الكهنة في هيكل أورشليم، كما يقدّمه مخطوط قديم من الكهف Q٤، بترتيب لأوقات الصلوات اليوميّة وبنشيد نموذجيّ متعلّق بخدمة الصلوات (1Q SIX, 26-XI, 22) يرد هذا النصّ الأخير في نُسخ أخرى لنظام التأديب أُنجزت على أساس المخطوط النموذجيّ المحفوظ لنا حتّى الآن.

من حيث المحتوى يبدأ نظام الجماعة بشكل مشابه للترتيب في 1Q SI,1-III, 12 في البدء لوائح لقواعد ذات طابع تقديميّ (V 1-7). يلي ذلك قَسَمُ الدخول، وتحريم أيّ علاقة مع غير الأسانيّين في المسائل الدينيّة (V 7 - 20)، وامتحان القبول، والتحديد السنويّ المُجدّد للنظام الداخليّ للرتب (P V 20-25)، وواجب التحذير المتبادَل في حالة تصرّف خاطئ (V, 25-VI,1)، ثمّ تلي ذلك قواعد للاجتماعات المحلّيّة للصلاة، وتناول الطعام واجتماعات المجلس. (VI, 1 - 8) وكما في اليهوديّة اليوم، لم يكن من الممكن إقامة الخدمة الإلهيّة عند الأسانيّين إلاّ إذا توفّرت مجموعة من عشرة أشخاص على الأقلّ راشدين دينيًّا (أنظر خروج ١٨, ٢١ و٢٥). عند الأسانيّين كان وجود الكاهن على رأس الصلاة ضروريًّا، أمّا الفرّيسيّون واليهوديّة الربّانيّة المتأخّرة فلم تعتبر هذا إلزاميًّا.

بعد ذلك، يعرض نظام التأديب دساتير لإجراءات العمل أثناء اجتماعات المجلس، ويصف طريقة القبول الثلاثيّ السنين للأعضاء الجدد(VI, 8-23)، يتبع ذلك كتاب عقوبات شامل يصف التصرّفات الخاطئة الأكثر شيوعًا مع العقوبات المطابقة. تبدأ هذه العقوبات بعقوبة الموت في حال التجديف على اللّـه وتنتهي بالإقصاء لعشرة أيّام عن نشاطات الجماعة في حال قاطع أحدهم الآخر في أثناء الاجتماعات (VII 9-10).

وإلى جانب الإقصاء المؤقّت عن نشاطات الجماعة، كان تقليل حصص الطعام اليوميّة جزءًا من

جدول العقوبات. فإذا تبيّن أنّ عضوًا جديدًا لم يعلن عمدًا، عند قبوله، عن ممتلكاته الشخصيّة كلّها، يقصى هذا العضو لسنة كاملة عن الاشتراك في حمّامات المعموديّة الطقسيّة، وتخفّض حصص طعامه اليوميّة إلى الربع أثناء ذلك. وكانت أحكام العقوبات تصدرها محكمة تتألّف من ثلاثة كهنة واثني عشر علمانيًّا.

تمّت، على مراحل، زيادة موادّ كثيرة إلى هذه المجموعة الأصليّة لنظام التأديب. فقد أضيف، في باديْ الأمر، مقطعان، يصف فيهما الأسانيّون أنفسهم بكونهم هيكل اللّه الحقيقيّ على الأرض، والكهنة بكونهم قدس أقداسه: فعندهم أنّ الجماعة الأسانيّة، وليس هيكل أورشليم المُدنّس، عبر نظام تقويم خاطئ، هي مكان التكفير عن الآثام للمنطقة كلّها، والذي ينبغي أن يتمّ فيه، بحسب التوراة، يوم المصالحة (10-VIII, 4 (لاويين ١٦). يلي ذلك ملحق يأمر بجعل المؤلّفات الكتابيّة والتعليميّة والحقوقيّة للأسانيّين في متناول المبتدئين الذين أتمّوا السنة الثالثة من إجراءات القبول (12-VIII 10) أمّا الفقرة التالية المضافة هنا، فهي تلك التي تحتوي على استشهاد إشعياء ٤٠: ٣، الذي يشير، على الأرجح، إلى تأسيس جماعة قمران.

تغيب هنا إضافات أخرى في أقدم نُسخة للنظام التأديبيّ (4Q S^{e}) هذه الإضافات هي قواعد تتعلّق بالفصل الزمنيّ المحدّد في حال مخالفة مقصودة أو عفويّة لأوامر التوراة. ومنها أيضًا اعتراف بخدم الصلوات الأسانيّة، وبتغيير حياة الأعضاء كلّهم كبديل كامل لتقديم الذبيحة في هيكل أورشليم. وتتحدث بعض الإضافات عن مسؤوليّة الكهنة دون غيرهم في مسائل التشريع والملكيّة الشخصيّة وقبول الأعضاء الجدد، وما يتعلّق بالملكيّة من الناحية القانونيّة. فمن الأمور الصعبة التي واجهها الأسانيّون دخول عضو جديد يشترك مع أبيه وإخوته الجسديّين في ملك عائليّ. في هذه الحال يجب إتمام تقسيم للحصص، إذ لا يجوز للأسانيّ أن يشترك مع غير الأسانيّين في شيء. كان لا بدّ من أن تبقى هذه القواعد الإضافيّة الخاصّة، من دون تغيير إلى أن يظهر مشرّع نبويّ جديد، لديه إمكانيّات مثل موسى، وقيام رؤساء كهنة ومسحاء ملكيّين لزمن الخلاص العتيد، مع ما يتمتّعون به من امتيازات خاصّة، لتغيير ما هو معمول به حتّى ذلك الوقت.

يلي هذه القواعد الإضافيّة المتأخّرة جدًّا مقطعان يحويان متطلّبات كفاءات ومراكز وظيفيّة ملموسة للأعضاء الأسانيّين في وظائف قياديّة كانت متوفّرة سابقًا في صياغة قديمة للنظام التأديبيّ (4Q s^e) كإضافات مستقلّة. وتغيب القاعدة الختاميّة الشاملة لأوقات الصلوات بالإضافة إلى نشيد نموذجيّ (1Q SIX, 26-XI,22)، لترد مكانها قاعدة للخدمة الأسبوعيّة، ولعائلات الكهنة، في هيكل أورشليم. أثبتت هذه الإضافة عدم أهمّيّتها في الصيغة الأخيرة للنظام، بعد أن أتت الصلوات الأسانيّة وسلوك الأعضاء مكان عبادة الهيكل وخدمته الطقسيّة.

هكذا يقدّم النظام التأديبيّ مع المسائل التنظيميّة المُرتّبة هنا والتطورّ الواضح لشكله الأدبيّ، معلومات واقعيّة عن الحياة المشتركة الأولى للأسانيّين، قبل أن تكون مستوطنة قمران. طبعًا لم يصبح هذا المؤلَّف «نظامًا جماعيًّا» قطّ. وكذلك الإضافات المتأخّرة إلى النظام التأديبيّ الأصليّ، التي لم تصبح قطّ جزءًا من نظام الجماعة الشامل.

أقدم نظام جماعة لدى الأسانيّين (1Q Sa)

أقدم نظام للجماعة فعليٌّ عند الأسانيّين مقتضب جدًّا. نجده في العمودين XII وXIII من اللفافة Q1S وهو لا يشتمل هنا إلاّ على واحد وخمسين سطرًا نصّيًّا. لاحقًا لم يعد هذا النظام مستعملاً أبدًا؛ في كلّ حال، لم يعثر في قمران على نسخ أخرى من هذا النظام. وسبب ذلك، على الأرجح، أنّ ما يُسمّى «كتاب دمشق» المُنجز حوالى السنة ١٠٠ ق.م.، والأكثر شموليّة، أخذ مكانه، وحظي باهتمام القمرانيّين أكثر من النظام القديم. لكنّ هذا النظام ذات أهمية كبرى بالنسبة إلينا، لأنه يوجز لنا، للمرّة الأولى، الأفكار التي وجّهت معلّم الحقّ عند تأسيسه الأسانيّين، وما اعتبره ضروريًّا من الناحية التنظيميّة، وما هي التوقّعات المستقبليّة التي كانت لديه، إضافة إلى الأناشيد التي ألّفها شخصيًّا لمجموعة لتكون جزءًا من مجموعة هوديايوت.

غالبًا ما لا يعطى هذا النظام قيمته الحقيقيّة في الأبحاث المتعلّقة بقمران. مرة هذا، بشكل خاصّ،

إلى كونه يبدأ بالكلمات الآتية: «هذا هو الآن نظام جماعة إسرائيل كلّها في نهاية الأزمنة». غالبًا ما تفسّر عبارة «نهاية الأزمنة»، أو «نهاية الأيام»، خطأً، بأنّها تشير إلى بدء زمن الخلاص العتيدة، عندما يأتي المسيّا الذي سيشترك في اجتماعات الأسانيّين العامّة، بحسب القسم الختاميّ لنظام الجماعة هذا. ولذا يعتبره الباحثون مسوّدة لنظام الجماعة متعلّقًا بزمن الخلاص المسيّانيّ العتيد.

غير أنّ الأسانيّين، في الحقيقة، نظروا إلى أنفسهم منذ البدء، كأحياء في المرحلة الأخيرة للتاريخ، قبل الدينونة الأخيرة وزمن الخلاص، وأشاروا إلى هذه المرحلة كلّها، حتّى ولو دامت قرنًا كاملاً أو أطول، «بالزمن الأخير». ثمّة، بالإضافة إلى ذلك، في مضمون هذا النصّ، ما يتناقض تمامًا مع صورة جماعة زمن خلاص العتيد؛ فهو يتعرّض لبعض الحالات، مثل «الحمقى»، الذين ينبغي ألاّ تُسند إليهم وظائف، أو غير الأنقياء أو ذوي العاهات الجسديّة، الذين يجب فصلهم عن الصلوات واجتماعات المجلس. أمّا في ما يتعلّق بزمن الخلاص العتيد، فعند الأسانيّين أنّه لن يكون بعد ثمّة غير كاملين إلى هذا الحدّ.

من المؤكّد، أنّ هذا النصّ صُمّم ليكون نظامًا ملزمًا للجماعة بالنسبة إلى حاضر كاتبه. وكان هذا الحاضر يتطلّب الكثير من التنقية المتعلّقة بحياة الجماعة، وذلك لكونه «الزمن الأخير»، أي المرحلة التاريخيّة الأخيرة قبل دينونة اللّه الأخيرة، والتي عاث الشرّ فيها بشكل أسوأ ممّا مضى. وكانت تهيئة الجماعة الطقسيّة، لمواجهة تأثيرات الشرّ مواجهة فعّالة، هدف تأليف هذا النظام.

وهذا هو نصّ الجملة الأولى في نظام الجماعة: «هذا هو الآن نظام جماعة إسرائيل كلّها في الزمن الأخير عند اجتماعاتها [المشتركة]». بعد مقطع يؤكّد الدور القياديّ للكهنة المتحدّرين من صادوق في جميع الشؤون المهمّة، يتابع النصّ: «عند الاجتماعات، ينبغي أن يدعى كلّ المجتمعين، مع الرضّع والنساء، إلى اجتماع (مشترك)، وتُتلى عليهم جميعًا بـ[جهارة] وصايا العهد (التوراة التي تسلّمها موسى على جبل سيناء)، ليعرفها (السامعون)، حتّى لا يقترفوا [بعد ذلك] أيّ أخطاء (خطايا بسبب الجهل)».

تستعمل مقدِّمة نظام الجماعة هذا، حرفيًّا، أحكام تثنية الاشتراع ٣١: ٩- ١٣ حرفيًّا، التي تنصّ على أن يجتمع كلّ إسرائيل، في السنة السابعة، لمناسبة عيد المظال، لتتلى عليه «هذه الوصيّة»، عنى هذا في القرن الثاني ق.م. كلّ وصايا اللّه في التوراة، «ليصغوا إليها ويحفظوها في قلوبهم، ويخافوا الربّ إلههم، ويعملوا على أن يتّبعوا أوامر هذه الوصيّة كلّها» (الآيتان ١١- ١٢).

تغيب الإشارة إلى عيد المظال وفترة السنين السبع في نظام الجماعة الأسانيّ. عوضًا من ذلك، يعتبر الأسانيّون أنفسهم هنا ممثّلين دائمين لجميع إسرائيل، يضمنون تعليمًا مستمرًّا لكلّ إسرائيل، «حتّى الرضع والنساء»، في وصايا التوراة. لا يحدّد نظام الجماعة بتفصيل، كيف كانت تجري ممارسة هذا المبدأ، ومن كان يشترك في الدراسة الجماعيّة للتوراة، وبأيّ طريقة كانت النساء والأطفال يدرّبون على الوصايا الخاصّة بهم، أو كيف كان الناشئون يتعلّمون. كما لا يجري التطرّق إلى الإنتاج الضخم الضروريّ للفافات من أجل هذا العمل التعليميّ الواسع. لكنّ الهدف الرئيس لتأسيس اتّحاد الأسانيّين يتّضح عبر هذا، وهو أنّ هذا الاتّحاد لم يكن مفتوحًا أمام كلّ اليهود، بل كان يتطلّع إلى أن يشمل، منذ البدء، أتقياء كلّ إسرائيل.

أمّا الأجزاء الفرديّة لنظام الجماعة هذا فيجري تعدادها بسرعة. أوّلاً يجري الحديث حول ضرورة تعليم الناشئين كلّهم في «كتاب التأمل»، فتؤخذ آية من المزمور ١: ٢: «بل في ناموس الربّ هواه وبشريعته يلهج نهارًا وليلاً»، لتعني الدراسة الملحّة للتوراة. تلي ذلك لوائح عن أعمار الرجال القادرين على تسلّم وظائف متنوّعة. فينبغي للمرء أن يكون أتمّ العشرين من عمره، على الأقلّ، ليحصل على العضويّة الكاملة في جماعة الأسانيّين، وليؤسّس عائلة. أمّا من أراد أن يكون قاضيًا أو مدبّرًا فيجب أن يكون تجاوز الثلاثين من عمره، وأن تتوفّر فيه مجموعة من الميزات الشخصيّة. وتتبع أحكام تتعلّق بوظائف الكهنة الصادوقيّين واللاويّين، وبالتقديس الثلاثيّ الأيّام قبل كلّ اجتماع للهيئات الحقوقيّة، وكذلك قبل الدخول إلى خدمة الحرب. وثمّة أيضًا أحكام تختصّ بشخصيّة أعضاء الهيئة العليا، وبالمفصولين عن الاجتماعات والوظائف.

أمّا القسم الختاميّ لنظام الجماعة (1Q Sa II,11-22) فهو إرشاد خاصّ يتعلّق بمجيء المسيّا، الذي كانوا يتوقّعون قرب موعده، واشتراكه في الاجتماعات المشتركة للأسانيّين. رغم رتبته الرفيعة، يجب على المسيّا أن يسمح للكهنة البسطاء بالتقدّم عليه في هذه المناسبات. فالمسيّا يتحدّر من داود، أي من سبط يهوذا، وليس من سبط لاوي الذي يملك كلّ الميزات الكهنوتيّة.

تزداد إمكانيّة إساءة فهم الفقرة الختاميّة لنظام الجماعة هذا بشكل كبير بسبب وجود نقصين في النصّ. وغالبًا ما يكمّل النصّ بطريقة سيّئة عبر إضافة عبارة «مسيّا كهنوتيّ» إلى النصّ. غير أنّ هذه الإضافة تناقض الجملة الختاميّة، التي تنصّ في وصف سير المأدبة على الآتي: «يجب إتّباع هذا التدبير (أي احترام أولويّة الكاهن قبل المسيّا) بشكل ملائم في الاجتماعات كلّها، عندما يكون هناك، على الأقلّ، عشرة رجال معًا». فالحديث هنا ليس عن «المأدبة المسيّانيّة» التي تحصل مرّة واحدة فقط، بل يتمّ تحديد الرتبة الطقسيّة للمسيّا الملكيّ بشكل عامّ حتّى داخل الجماعات المحلّيّة الصغيرة. فرئيس الكهنة يتقدّم المسيّا دومًا، من حيث الرتبة. والحقيقة أنّ هذه المشكلة لا تواجه إلا بسطاء الكهنة في الجماعات الصغيرة. حتّى هؤلاء، بحسب النظام، ينبغي لهم أن يتقدّموا المسيّا، لكي لا يمسّ بأولويّة الكهنوت في المستقبل.

نظام البركة (1Q Sb)

بالنظر إلى زمن النشوء والاهتمامات الخاصّة، يمكن القول إنّ نظام البركة هو توأم نظام الجماعة الأسانيّ القديم (1Q Sa). وضع هذا النظام للترتيب الليتورجيّ لخدم الصلوات. كان هذا النظام محفوظًا في الأعمدة XIV- XX من اللفافة 1Q S، ولكن لم يبق منه إلاّ أجزاء. وكما هو الحال بالنسبة إلى نظام الجماعة 1QSa، ليس هناك أيّ نسخ أخرى منه بين موجودات قمران.

يقدّم نظام البركة النصّ الحرّفي الكامل لأربع صيغ بركة. لدينا، أوّلاً، بركة تتلى على أتقياء إسرائيل بحجم ثمانية عشر سطرًا. تتبعها بركة تختصّ برئيس الكهنة، كممثّل أعلى لإسرائيل، من

ثلاثة وخمسين سطرًا، ثمّ بركة تختصّ بالكهنة الصادوقيّين، من خمسين سطرًا. أمّا بركة مسيّا الأزمنة الأخيرة، فتأتي في الختام، ولم يحفظ منها إلاّ ١٠ أسطر. ربّما كانت تحتوي، في الأساس، على حوالى خمسين سطرًا. صيغ البركة المتعلّقة بالأتقياء، وبرئيس الكهنة وبالكهنة الصادوقيّين، هي توسيع مسهب للبركة الهارونيّة كما ترد في سفر العدد ٦: ٢٤- ٢٦. كما نجدها، بتوسيع أقلّ، كصيغ بركة ولعنة في ترتيب العيد السنويّ (1Q S II, 2-9).

بسبب وجود البركة المتعلّقة بالمسيّا، اعتاد باحثو قمران اعتبار نظام البركة بمجمله تصميمًا مُسبقًا لزمن الخلاص المسيّانيّ. لكن، كما هي الحال في نظام الجماعة، فالأمور معكوسة هنا أيضًا. فقد كان نظام البركة يطبق، من دون شكّ، في الحاضر، مع استحضار لقوّة مسيّا الأزمنة الأخيرة عبر تلاوة البركة عليه. فالمسيّا حاضر في الصلوات عبر البركة، رغم أنّ قدومه الفعليّ ما زال متأخّرًا.

المهمّ هو أنّ نظام البركة هذا وُسّع، بالتأكيد، في زمن معلّم الحقّ. في هذه الحال، تكون بركة رئيس الكهنة خاصّة به. على الأرجح، أولى هذا المعلّم اهتمامًا كبيرًا، حتّى في التفاصيل الصغرى، لصيغة البركة هذه على وجه الخصوص. فبالإضافة إلى الصفات العامّة لوظيفة رئيس الكهنة، تعكس هذه الصيغة إدراكه الشخصيّ لوظيفته.

مهما كانت الخلفيّات السياسيّة والشخصيّة لنظام البركة هذا فإنّه، في كلّ حال، يشكّل وثيقة مهمّة جدًّا لفهم الأسانيّين لتلك الوظائف المتّصلة بهم، وذلك بعيد نشوئهم.

كتاب دمشق

آخر النُظم التي قبلها الأسانيّون، ما يُسمّى «كتاب دمشق». يرجع اسمه إلى أنّه يذكر في نصّه، مرّات عدّة، «عهدًا جديدًا في أرض دمشق». وقد ساد الرأي القائل إنّ التنظيم، المُشار إليه بهذا الشكل يتطابق مع وسط الكتاب. لكن هناك فقرة في هذا الكتاب تنصّ بوضوح على أنّه، في فترة الأربعين

سنة التي تفصل بين موت معلّم الحقّ، الذي كان حصل في الماضي، وبين «ظهور المسيّا من هارون وإسرائيل»، يمنع قبول أعضاء من «العهد الجديد الذي في أرض دمشق» في الجماعة الأسانيّة (CD XIX, 33-XX, 1) بارتباط مع (XX, 13-15) وتظهر الإشارات الأخرى إلى «العهد الجديد» في نصوص قمران إلى أنه كان يختلف عن تنظيم الأسانيّين.

ينتهي «كتاب دمشق» بالجملة الآتية: «أنظر، هذا هو كلّ ما وجد كآخر شرح للتوراة». فعبارة «آخر شرح للتوراة» (بالعبريّة، Midrash ha-torah ha-acharon) هو عنوان هذا العمل، الذي يُذكَر مرّة أخرى في نهايته، كما هو الحال في كتاب اليوبيلات المحبّب جدًّا لدى الأسانيّين. كلمة «مدراش»، في نصوص قمران، تعبير تقنيّ يستعمل للإشارة إلى تفسير الأسفار. أمّا ما «وجد»، فهو جزء من الهالاكاه الأسانيّة، أي مجموعة المعايير والقواعد التي كانت تستعمل عند الأسانيّين لتفسير التوراة.

كتاب دمشق مؤلَّف ضخم جدًّا. فقد حوى مخطوطه المحفوظ بالشكل الأفضل (4QD[a]) اثنين وثلاثين عمودًا نصّيًّا في الأصل، وكان كلّ من هذه الأعمدة يحتوي على خمسة وعشرين سطرًا مكتوبًا. عثر في الكهوف Q4,Q5,Q6 على مقتطفات من عشر نسخ. وقد وصلت نسخة على الأقل من الكهف Q3، في العصور الوسطى، إلى أيدي القرّائين. وقد دعيت النسخ التي عثر عليها في مجمع القرّائين في القاهرة، أواخر القرن الماضي، «وثيقة القاهرة دمشق». ويشار اليوم إلى هذا العمل بحرفي CD، نسبة إلى هذه التسمية.

كتاب دمشق شامل جدًّا، فقد ضمّ نُظم جماعة ونُظمًا تأديبيّة كثيرة سابقة، وكثيرًا ممّا يعود إلى ما قبل الأسانيّين باعتبارها صالحة للاستعمال. فكتاب دمشق، من حيث مادّته، وكما يُعبّر عنه عنوانه الذي يرد في نهايته، هو استعراض إجماليّ لقواعد الأسانيّين القانونيّة كلّها، والتي صيغت بعد الفترة الكتابيّة. وفي الوقت عينه، يدّعي مؤلّفها أنّها الصيغة النهائيّة المعمول بها لهذه الموادّ كلّها، والتي لا يمكن أن توجد بعدها صيغة أخرى. لدعم هذا الادّعاء قدّم المؤلّف عمله، وأدخل إليه خطبًا تحذيريّة

حكميّة عديدة وعروضًا تاريخيّة.

تظهر الفقرة التي تتحدّث عن عدم قبول أعضاء جماعة «العهد الجديد في أرض دمشق»، أنّ العمل على هذا الكتاب انتهى بعيد وفاة معلّم الحقّ. وتُشير حسابات أخرى تتعلّق بمجرى التاريخ لدى الأسانيّين، أنّ معلّم الحقّ توفّي حوالى السنة ١١٠ ق.م. فيكون الكتاب قد أُنجز حوالى السنة ١٠٠ ق.م. في تلك الفترة كان الأسانيّون يتوقّعون حدوث الدينونة الأخيرة في السنة ٧٠ ق.م. وعندما لم تأتِ الدينونة وفق ما توقّعوا، حصلت بعض المشاكل التي سنعالجها في دراستنا تفسير حبقوق. مهما يكن من أمر فإنّ الأسانيّين لم يضعوا بعد ذلك نظام جماعة آخر قطّ، بل اتّبعوا باستمرار أحكام كتاب دمشق.

كلّ النُسخ المتوفّرة لكتاب دمشق، تعود أقدمها إلى ما بين ٧٥ - ٥٠ ق.م.، مكتوبة بخطّ كبير وعناية فائقة. لم يبق من الترتيب القديم للعيد السنويّ (1Q S I, 1-III,12) ومن النظام التأديبيّ المزوّد بملحقات (1Q S V,1-XI,22)، بحسب المخطوط النموذجيّ الكبير المُنجز حوالى ١٠٠ ق.م.، إلّا نسخ صغيرة الحجم لأجزاء منفردة. وبقي كتاب دمشق دائمًا العمل المعترف به رسميًّا، والذي جرت دراسته كأساس للقرارات القانونيّة عند الأسانيّين.

لا مجال هنا لوصف محتوى كتاب دمشق كلّه بتفصيل. يمكن الاطّلاع بسهولة على نصف المحتوى النصّيّ تقريبًا، ضمنه المقاطع الأهمّ من حيث المحتوى في كلّ طبعة لنصوص قمران. فقد أصبح في متناول اليد منذ نشر أقسام القاهرة العام ١٩١٠. تُضيف الأجزاء غير المنشورة، من الكهف ٤، إلى هذا المحتوى خطبًا تحذيريّة حكميّة، وقوانين زواج، وأحكام طهارة، وأوامر للحكم على البَرص وقواعد للزراعة، إضافة إلى الضرائب العشريّة وصياغة منقّحة للنظام التأديبيّ القديم (1Q S VI, 24-VIII, 4) التفاصيل مهمّة جدًّا للاختصاصيّين، ولكنها لا تأتي بجديد. المهمّ أنّ كتاب دمشق، في تصميمه الأساس، وكذلك في أجزاء كثيرة من محتواه، وفي خصائص شكليّة، هو

شكل قديم للميشنا التي أنجزها المعلّمون الربّانيّون بعد ٣٠٠ سنة (حوالى ٢٠٠ م). هناك إذًا روابط تاريخيّة لم تحظَ إلاّ باهتمام قليل.

مقالات تفسيريّة

في نهاية القرن الثاني ق.م.، بدأ الأسانيّون بتأليف مقالات فقهيّة تتعلّق بأقسام فرديّة من الكتاب المقدّس أو بمسائل موضوعيّة. خلافًا للتفاسير التي تشرح أسفار الأنبياء آية آية، تدعى هذه المقالات «ميدراشيم الموضوعات»، أي التفاسير التي تتناول موضوعات من الكتاب المقدّس وليس أسفارًا كاملة. في كلّ حال، لم يستطع الباحثون حتّى الآن، إلاّ إعادة تركيب ثلاثة فقط من هذه المؤلّفات، من الأقسام التي ما زالت محفوظة. ولذا من المفيد معالجتها عن كثب.

ميدراش ملكيصادق

لم يبق من هذا العمل إلاّ ثلاثة عشر جزءًا في الكهف 11Q. إذا ما جمعت هذه المقتطفات نحصل على بقايا لثلاثة أعمدة نصّيّة متتالية من الجزء الأوسط للفافة الأصليّة. فقط في ثاني هذه الأعمدة يمكننا إعادة تركيب خمسة وعشرين من سطوره النصّيّة إلى حدّ يسمح لنا بمعرفة محتواه. وبما أنّ شخصيّة رئيس الكهنة ملكيصادق، المعروفة لقرّاء الكتاب المقدّس من سفر التكوين ١٤ ومن المزمور ١١٠: ٤ من جهة، ومن الرسالة إلى العبرانيّين في العهد الجديد من جهة أخرى، تؤدّي هنا دورًا مهمًّا، فقد جرت العادة أن يُسمّى المؤلّف كلّه باسمه.

في الأصل، كان هذا المؤلّف يشمل أكثر من عشرة أعمدة. وإذا كان النصّ (4Q 180) الذي نشره J. M. Allegro العام ١٩٦١ مخطوطًا موازيًا لهذا العمل، يكون عنوانه كالآتي: «عرض للحقب التاريخيّة التي صنعها اللّه». ربّما كان المخطوط 4Q 181 نسخة أخرى من هذا المؤلّف. تعود الأقسام المحفوظة منه، على الأرجح، إلى الأجزاء الختاميّة للفافة ما. أمّا 4Q 180 فهي، بالتأكيد، بدء نسخة أخرى. لكنّنا لا نعرف ما إذا كانت هذه المخطوطات الثلاثة المختلفة تخصّ عملاً أدبيًّا واحدًا. في كلّ

حال، أُنجز المخطوطان Q11 (ملكيصادق) و4Q 180 حوالى منتصف القرن الأول ق.م.، والمخطوط 4Q 180 بعد نصف قرن تقريبًا.

يتحدّث العمود النصّيّ، الذي أعاد تركيبه إلى حدٍّ كبير وEmile Puech في "Revue de Qumran" العام ١٩٨٧، عن الحقبة العاشرة والأخيرة من تاريخ العالم. تشمل كلّ من هذه الحقب، على الأرجح، كما في التعليم عن الأسابيع العشرة في مؤلَّف أخنوخ (أخنوخ الأثيوبيّ ٩١- ٩٣)، عشرة «يوبيلات» أي ٤٩٠ سنة. يبدأ حساب الزمن، كما هي العادة حتّى اليوم في اليهوديّة، بخلق العالم. بحسب كتاب اليوبيلات، الذي يعطيه الأسانيّون أهمّيّة خاصّة، كان نصف تاريخ العالم هذا قد انقضى، عندما قاد يشوع، السنة ٢٤٥٠ بعد خلق العالم، شعب إسرائيل عبر نهر الأردنّ إلى الأرض المباركة. ربما قام الأسانيّون بحسابات مختلفة، والأرجح أنّهم اعتبروا أنفسهم، أثناء تأليف نصّ ملكيصادق، قريبين من بدء الحقبة العاشرة. بحسب التأريخ الأخنوخيّ، لم يكونوا في نهاية القرن الثاني ق.م.، إلاّ في الحقبة الثامنة من تاريخ العالم الإجماليّ.

يعرض مدراش ملكيصادق الأسبوع الأوّل للحقبة العاشرة الأخيرة لتاريخ العالم كـ «سنة إطلاق» عظيمة، يحقّق فيها ملكيصادق وعد إشعياء في ٦١ : ١، «بالتبشير بإطلاق السجناء». وما هذا الاطلاق سوى عفو عامّ للأتقياء في إسرائيل عن جميع الأخطاء المرتكبة حتّى ذلك الحين. ويشكّل «يوم المصالحة» ختام الحقبة العاشرة (لاو ٢٥ : ٩)، وفيه يعلن ملكيصادق عن «سنة نعمة الربّ»، التي يبشّر بها إشعياء ٦١ : ٢. وتتمّ الدينونة الأخيرة كعقاب لكلّ ما هو شرّير في العالم؛ أمّا هذا «اليوم» فيساوي أسبوعًا. وتكمن «تعزية جميع محزوني صهيون» التي ترد في النهاية (أش ٦١ : ٢- ٣) في أنّ الأتقياء سيطّلعون، من الآن فصاعدًا، على كلّ الحقب المنصرمة من تاريخ العالم، أي أنّهم سيفهمون أخيرًا، لماذا كان كلّ الألم والضلال من طريق اللّه أمرًا لا بدّ منه لإسرائيل.

ملكيصادق، في هذا النصّ، شخصيّة مخلّص سماويّ يتمتّع بصفات إلهيّة. يرتبط دوره الكهنوتيّ

بمغفرة الخطايا. وبصفته قاضيًا ملوكيًّا يجري هو الدينونة الأخيرة. يبقى أن نتأمل في دور «المبشّر» المذكور معه في إشعياء ٥٢: ٧، فهو، من جهة، «المسموح بالروح»، ومن جهة أخرى، معلن الخلاص للحزانى. من الصعب أن نقرّر ما إذا كانت هناك شخصيّتان مختلفتان أو شخصيّة واحدة، وذلك بسبب السياق المُخرَّب بشدّة؛ وثمّة سبب آخر يحول دون ذلك، وهو علاقة هذه الشخصيّة بملكيصادق، إذ يجوز أن يكون هو نفسه «المسموح بالروح» الذي يقوم بدور المبشّر كما في إشعياء ٦١: ١. في كلّ حال، لن يحصل ما هو موصوف هنا إلاّ في ختام الحقبة العالميّة الأخيرة، أي في المستقبل البعيد. لذا، من المؤكّد أنّه ليست هناك علاقة بين الظروف المعاصرة لتأليف مدراش ملكيصادق وشخصيّات المبشّرين المسيّانيّة التي يرد وصفها في هذا المؤلّف.

مدراش نهاية الأزمنة

تتناول مقالة تفسيريّة، وُضعت، على الأرجح، مع نهاية حكم الملكة اليهوديّة ألكسندرة سالومه (٧٦–٦٧ ق.م.)، الحقبة الأخيرة فقط من التاريخ. يتمّ في هذه المقالة انتقاد الفرّيسيّين بمرارة وحدّة شديدتين، والمعروف عن الفرّيسيّين أنّ الملكة المذكورة فضّلتهم سياسيًّا، وأنّهم كانوا يتمتّعون آنذاك بعصر ذهبيٍّ برّاق، وذلك للمرّة الأولى قبل الزمن الربّانيّ.

كان المدراش يشمل، أصلاً، حوالى ثمانية عشر عمودًا نصيًّا وكان يتألّف من قسمين رئيسين. القسم الرئيس الأوّل هو نقل تفسيريٌّ لبركة موسى على أسباط إسرائيل الاثني عشر (تث ٣٣: ٦–٢٥). يجري هنا تجاهل سبط يوسف من دون تعليق، الأمر الذي يعني أنّ ثمّة ميلاً إلى إقصائه عن إسرائيل، لأنّ الأسانيّين، وهذا ما يُظهره الكثير من نصوصهم، كانوا يماهون أفرائيم، أحد سبطي يوسف، مع الفرّيسيّين ومنسّى، السبط الآخر، مع البيت الحاشمونيّ المالك والصادوقيّين. يُضاف إلى القسم الرئيس الأوّل استشهاد من ٢ صموئيل ٧: ١٠– ١١، يشير إلى سبط يهوذا ويطبَّق على الأسانيّين؛ فهم هيكل اللّه الحقيقيّ على الأرض، واللّه يحمي هيكله هذا من جميع الشرور. يلي ذلك استشهاد من ٢صموئيل ٧: ١١– ١٤ يشير إلى المسيّا الداووديّ المنتظر الذي سيتمّم خلاص إسرائيل،

ويأتي مع رئيس الكهنة الذي سيظهر في زمن الخلاص.

القسم الرئيس الثاني لهذا المؤلَّف هو نقل مكرّر لسفر مزامير داود (مز ١ - ٤١) الذي يأتي أيضًا باستشهادات أخرى من أسفار أخرى. هذا القسم يخدم حملة الهجوم الواقعة، خصوصًا، ضدّ الفرّيسيّين، أيضًا ضدّ الحاشمونيّين والصادوقيّين بشكل غير مباشر. اعتُبر عملهم الشرّير علامة على اقتراب الحقبة الأخيرة للتاريخ قبل الدينونة الأخيرة، من الآن فصاعدًا، من النهاية التي ستجلب معها النصر للأسانيّين على أعدائهم كلّهم.

لدينا من هذا العمل ثلاثة مخطوطات على الأقلّ أُنجزت كلّها في النصف الثاني من القرن الأوّل ق.م. ونشرها J. M. Allegro العام ١٩٦٨. من المخطوط 4Q 174 حفظت أجزاء من ستّة أعمدة من بدء العمل. أمّا ما تبقّى من مقتطفات المخطوط 4Q 174، فيمكن جمعها والحصول على خمسة أعمدة متلاحقة وقابلة للإصلاح نصّيًّا، وينتمي إلى القسم الأوسط من المؤلَّف، ولحسن الحظّ أنّه يتابع محتوى النصّ المحفوظ في 4Q 174. أمّا من القسم الثالث والأخير من العمل فلم تبق إلاّ أقسام من العمودين الأخيرين في المخطوط 4Q 178. هذه هي نتائج الأطروحة التي أنهتها Annette Steudel والتي صدرت العام ١٩٩٤.

ميدراش التكوين

تتناول هذه المقالات الفقهيّة المخصّصة لسفر التكوين، بقدر ما يمكننا تحديد ذلك، شخصيّات السفر الأوّل من التوراة حصرًا. ليس هناك إلاّ مخطوط واحد من هذا المؤلَّف من الكهف ٤، لم يحفظ منها إلاّ الأقسام العليا لأربعة أعمدة نصّيّة متلاحقة، هي، على الأرجح، الجزء الختاميّ من اللفافة. لم يبق من أوّل هذه الأعمدة إلاّ الكلمات الأخيرة من الأسطر السبعة الأولى. ومن العمود الرابع لم تبق سوى الكلمتين الأخيرتين من الأسطر الثلاثة الأولى.، ومن العمود الثاني الأسطر من واحد إلى خمسة كاملة، وأجزاء من الأسطر ستّة إلى سبعة، ومن العمود الثالث الأسطر واحد إلى أربعة كاملة

وأقسام من الأسطر خمسة إلى سبعة.

يبدأ النصّ المحفوظ في العمود الثاني باستشهاد من تكوين ٣٦: ١٢، عماليق، ابن عيسو. ثمّ يرد ما يأتي: «هذا هو الذي ضربه شاول (الملك) (فقط) ولم يفنه، (ولكنه سيفنى نهائيًا) بحسب ما وعده به (اللّه) موسى: «في نهاية الأيام سأبيد الذكور من ذريّة عماليق تحت السماء (على الأرض كلّها) (إلى الأبد)» (خر ١٧: ١٤). بعد هذا، تستهلّ عبارة «بركة يعقوب» تعدادًا تفسيريًا لأبناء يعقوب الاثني عشر، مطابقًا لتكوين ٤٩ ٣- ٢٧. يجري هنا اعتماد أقوال، استعملها أباؤهم لمدحهم أو ذمّهم. ويرتبط بيهوذا - بحسب تفسير تكوين ٩: ١٠، الوعد بالمسيّا الآتي من بيت داود، هذا كلّ ما هو محفوظ لنا من هذا العمل.

يدعى هذا العمل في البحث العلميّ «بركة الآباء»، وذلك لأنّ J. M. Allegro سمّاه هكذا عندما نشره العام ١٩٥٦. وتستند هذه التسمية إلى مضمون نصّ العمود الثالث فقط. نجد النصّ الكامل لهذا المؤلَّف في كتاب «يسوع والمسيحيّون الأوائل»، لـ Robert Eisenman وMichael Wise في إطار ما يسمّونه «عملاً تجميعيًّا للتكوين» لكنّنا نشكّ في أن يكون النصّ نقل من دون تشويه. تنتمي إلى مدراش التكوين نهايات الأسطر واحد إلى سبعة من «العمود» الثالث، والنصّ الآخر في «الأعمدة أربعة إلى ستّة». ربّما كان ما يتقدم ذلك نصًّا مأخوذًا من مخطوط آخر. يرجّح أن يكون كاتب آخر قد ألّف النصّ، الذي يختلف، في كلّ حال، شكلاً ومضمونًا عن المدراش. هذا النصّ هو نقل حرّ لكتاب التكوين مع اهتمام خاصّ بالتواريخ التقويميّة لما هو مَرْويٌّ هنا، مشابه لكتاب اليوبيلات. واللافت أنّ هذا العرض يلتزم بالتقويم الشمسيّ الكهنوتيّ القديم المؤلّف من ٣٦٤ يومًا. ربّما كان هذا العمل، ككتاب اليوبيلات، يعود إلى فترة سابقة للأسانيّين. والأرجح أنّ لا علاقة له بمدراش التكوين الذي يتناول موضوعاتٍ من السفر الأوّل من التوراة.

تفاسير الأنبياء

عندما أسّس معلّم الحقّ الاتّحاد الإسرائيليّ للأسانيّين، حوالى ١٥٠ ق.م.، كان هو شخصيًّا وأتباعه مقتنعين بأنّهم يعيشون في المرحلة الأخيرة من تاريخ العالم، قريبين جدًّا من دينونة اللّٰه الأخيرة وظهور زمن الخلاص. حتّى إنّهم اعتقدوا أنّ هذا التحوّل إلى الخلاص قريب جدًّا، بحيث اعتقدوا بأنّ المسيّا الذي من بيت داود قد أوشك على الظهور، وعبّروا عن هذا في أقدم نظام للجماعة عندهم (1Q Sa) وفي نظام البركة الليتورجيّ (1Q Sb).

فقد تبادر إلى ذهن معلّم الحقّ، أنّ كلّ ما أوحاه اللّٰه للأنبياء الكتابيّين في السابق، لم ينطبق قطّ على الظروف الخاصّة لزمنهم. ولهذا فهي نبوءات من اللّٰه، تتعلّق بالمرحلة الأخيرة من التاريخ، أي بالوقت الذي يعيش هو فيه. تطبيقًا لهذا الاعتقاد ربط المعلّم في أناشيد مجموعة هوديوت التي ألّفها بنفسه، أقوالاً نبويّة كثيرة بقَدَره الخاصّ وقدر أتباعه. يتجلّى رأيه هذا في إرشاده الموجّه إلى يوناتان. فلو قرأ المرء أسفار الأنبياء في الكتاب المقدّس، لوجد فيها ما ينطبق على أحداث الحاضر.

كان لهذا الفهم النبويّ، الذي ينسبه تفسير حبقوق العائد إلى مكتشفات قمران صراحة إلى معلّم الحقّ (1 pHab II, 7-10 و VII, 4-5)، تأثير قويّ على الأحداث التي تلت. فقد تأثّر به الأسانيّون طوال فترة وجودهم. تبنّاه يوحنّا المعمدان، ويسوع والمسيحيّة الأولى، الذين اعتبروا زمنهم الخاصّ تلك المرحلة من التاريخ التي تنطبق عليها النبوءات القديمة للأنبياء الكتابيّين. في أسفار العهد الجديد أمثلة لا تحصى على ذلك.

قبل معلّم الحقّ لم يفهم أحد أسفار الأنبياء الكتابيّين بمعناها المرتبط بالواقع الحاضر. فقد كانت أقوال الأنبياء تفسر بإشارة إلى المستقبل البعيد. وكان الناس يتوقّعون ظروفًا، أعلن الأنبياء عنها أنّها مستقبليّة. أمّا أن يدرك المرء أنّه يعيش في زمن وصفه الأنبياء على أنّه حاضرهم، وهو في الوقت عينه مستقبليّ بالمقابلة مع ذاك الحاضر، فهذا أمر لم ينشأ إلاّ مع معلّم الحقّ.

عندما مات معلّم الحقّ حوالى ١١٠ ق.م. ميتة طبيعيّة، لم تكن قد تحقّقت بعد توقّعاته القريبة عن الدينونة الأخيرة وزمن الخلاص وقدوم المسيّا، الأمر الذي حرّك عمليّات التفكير عند أتباعه، ففكّروا في توجّه جديد. إذا كان الأنبياء الكتابيّون قد وصفوا المرحلة الأخيرة بكاملها من تاريخ العالم بشكل تفصيليّ، فلا بدّ من أن يعثر في كتبهم على معطيات تساعد على تحديد الموعد الدقيق لهذه الدينونة الأخيرة.

زمن الدينونة الأخيرة

يُظهر كتاب دمشق (حوالى السنة ١٠٠ ق.م.) (CD I, 5-6)، ومؤلّفات أخرى للأسانيّين النتائج التي توصّلوا إليها آنذاك. فقد ربطوا السنوات الـ ٣٩٠ المذكورة في حزقيال ٤: ٥، والتي كان ينبغي لبيت إسرائيل أن يحملوا خلالها ديونًا باهظة، بالفترة الممتدّة من بدء السبي (٥٨٧/٦ ق.م.) حتّى مقتل رئيس الكهنة أونياس الثالث ١٧٠(ق.م.). ليس مهمًّا أن يكون الأسانيّون قد أخطأوا حساباتهم بحوالى سبع وعشرين سنة. فقد وقع في الخطأ عينه ديميتريوس (نهاية القرن الثالث ق.م.)، أفضل المؤرّخين اليهود في ذلك الوقت، والذي حسب كذلك الفرق بين بدء السبي ووقته الشخصيّ بسبع وعشرين سنة أقلّ ممّا نعتقد نحن اليوم. بحسب معطيات تلك الفترة كانت السنوات الـ ٣٩٠ تنتهي العام ١٧٠ ق.م. ولم يصحّح هذا الخطأ إلاّ في علم التاريخ اللاحق.

بعد ذلك، وفّق الأسانيّون بين العدد ٣٩٠ في حزقيال ٤: ٥، والأسابيع السنويّة السبعين، أي ٤٩٠ سنة، في دانيال ٩، وحدّدوا الموعد النهائيّ للدينونة الأخيرة المستقبليّة في السنة ٧٠ ق.م. بفضل الأنبياء عرفوا أخيرًا، لماذا لم يبدأ اللّه الدينونة الأخيرة العام ١٧٠ ق.م. ولم يمح كلّ ما هو شرّير من هذا العالم.

ومن نتائج هذه الحسابات التفسيريّة الأخرى، أنّهم طبّقوا السنوات الثماني والثلاثين التي قضاها إسرائيل تائهًا في الصحراء من خروجه من مصر وحتّى موت كلّ «الرجال المسلّحين»، بحسب تثنية

الاشتراع ٢: ١٤)، على ما يقارب أربعين سنة منذ تاريخ موت معلّم الحقّ وحتّى السنة ٧٠ ق.م. (CD XX, 13-17)، أنظر أيضًا (XIX, 33-XX, 1). بهذا يمثّل الوجود اللاحق للأسانيّين حتّى الدينونة الأخيرة المستقبليّة وبدء زمن الخلاص تنقّل إسرائيل في الصحراء لأربعين سنة من الخروج من مصر وحتّى دخول الأرض المباركة.

عندما حسب الأسانيّون موعد الدينونة الأخيرة المستقبليّة بهذه الطريقة كان هذا الموعد ما يزال بعيدًا بما يزيد عن ثلاثين سنة. لكنّ هذه المعرفة الجديدة حرّكت فورًا نشاطات لم يكن أحد قد فكّر بها حتّى ذلك الوقت.

من جهة خُطّطت مستوطنة قمران وجُهّزت، ليتمّ عبر إنتاج اللفافات، بشكل ملموس جدًّا «في الصحراء»، التركيز على دراسة التوراة والأنبياء. وقدر الإمكان كان لا بدّ من أن تكون لكلٍّ من الأسانيّين، الذين يعدّون آلافًا كثيرة، الفرصة للتعرف تمامًا إلى إرادة اللّٰه المُتجليّة في التوراة والأنبياء، وينظّم حياته يومًا بيوم حسب ذلك، لكي لا يسقط في الدينونة الأخيرة القريبة. وكان ينبغي أن يحظى كل إسرائيل، على غرار الأسانيّين، بإمكانيّة الاستعداد هذه.

من جهة أخرى، نوع أدبيّ جديد، لم يكن معروفًا قبل ذلك، فكرته الأساسيّة سبر أقوال الأنبياء الكتابيّين بالتفصيل للتعرّف إلى أحداث المرحلة الأخيرة من تاريخ العالم، ولاستنتاج أقدار كلّ المشتركين في مرحلة الزمن الأخير هذا، وفي الدينونة الأخيرة وفي زمن الخلاص.

تعرض الأعمال الكتابيّة، التي وضعت بهذه الطريقة، نصّ السفر النبويّ بكلّ أمانة في مقاطع، أو آية بآية، وتتبع بشروحات. لذا، يُشار إلى هذه الأعمال بـ«التفاسير». غالبًا، تبدأ المقاطع التفسيريّة بالكلمة العبريّة "pescher"، أي «الشرح، التفسير». لذا، تُسمّى هذه المؤلّفات أيضًا "Pescharim"، أو «كتب التفسير»، أمّا طريقتها التفسيريّة فتسمّى «طريقة بيشير».

ألّف الأسانيّون ثمانية تفاسير للأنبياء من هذا النوع. وثمّة، على العموم، مخطوطان أو ثلاثة تحوي التفسير ذاته. لكنّ اللفافات لم يبق منها إلاّ أقسام، ولم يوجد على الإطلاق أجزاء تحوي النصّ عينه مرّتين. سبب هذا أنّنا نجد، كما في تفسير إشعياء الثاني وتفسير المزامير، من ثلاث لفافات تحوي مضمون النصّ عينه، أقسامًا من النصوص الأولى، وأخرى من النصوص الوسطى وأخرى من النصوص الأخيرة.

ما يزال الرأي سائدًا عند الباحثين المتخصّصين في قمران أنّ المخطوطات الستّة عشر التي اكتشفت في قمران، والتي تحوي تفاسير للأنبياء، تعود إلى ستّة عشر مؤلّفًا مختلفًا. قد تكون هذه المخطوطات كلّها مخطوطات أصليّة، أي أنّ المؤلّفات التي تحويها ألّفها الكاتب الذي أنجز المخطوط ذاته. في هذه الحال تكون المعلومات المختصّة بعلم الخطوط القديمة لهذا المخطوط، هي ذاتها معطيات تاريخ تأليفها.

لكن هذا الرأي أثبت خطأه. يشتمل الكثير من مخطوطات تفاسير الأنبياء على إضافات تصحيح تضيف ما أغفله الكاتب، في بادئ الأمر. كما تحتوي على إهمالات حصلت لأنّ الناسخ قفز سهوًا من كلمة في نصٍّ ما إلى أخرى مماثلة في نصٍّ لاحق. هذه هي أخطاء النسّاخ النموذجيّة كالتي يقوم بها كلّ واحد، اليوم، عندما ينسخ نصًّا. كما أنّ هناك نتائج عديدة شكليّة، كالملاحظات الهامشيّة المُساء فهمها، والتي تدلّ على أنّ المخطوط نسخة وليس أصليًّا. وتبيّن خصائص تتعلّق بالمحتوى أنّ النُسخ العديدة المتوفّرة من تفاسير سفر محدّدٍ لنبيٍّ تنتمي إلى المؤلّف ذاته دومًا. هناك استثناء واحد: فقد كتب تفسيران مختلفان لإشعياء.

يعود أقدم المخطوطين اللذين يحتويان على تفسير إشعياء إلى بدء القرن الأوّل ق.م.. أمّا المخطوطات الأخرى كلّها التي تحتوي على تفاسير الأنبياء، فقد أنجزت ما بين ٨٠ و٣٠ ق.م. ولذا ليس من جدّيّة في ما يدّعيه الكاتبان Barbara Thiering أو Robert Eisenman، عندما يستعملان هذه المؤلّفات التفسيريّة القديمة ليستخرجا منها أحداثًا من زمن يوحنّا المعمدان، ويسوع

والمسيحيّة الأولى. كلّ ما تقدّمه هذه التفاسير ممّا هو معاصر، هو السنة ١٧٠ حتّى ٧٠ ق.م. فقط التفاسير المتعلّقة بأسفار الأنبياء هوشع، ناحوم وحبقوق تتضمّن أيضًا أحداثًا أخرى حتّى ٥٠ ق. م. تقريبًا.

التفسير الأوّل لإشعياء

يعالج التفسير الأقدم للأنبياء، لدى الأسانيّين، سفر إشعياء. وضع هذا التفسير حوالى السنة ١٠٠ ق.م. نجد في المقاطع التفسيريّة أقوالاً عديدة من أسفار أخرى للأنبياء مع ذكر للمصدر. يُظهر هذا أنّ طريقة بيشاريم للتفسير طُوّرت انطلاقًا من طريقة الميدراشيم، حيث نجد أيضًا أساليب كهذه. لا نجد في التفاسير اللاحقة هذا النوع من الإشارات إلى أنبياء آخرين في معالجة كتاب نبويّ معيّن. المخطوطان اللذان حفظا لنا هذا المؤلّف على شكل مقتطفات هما Q٤ pescher Jesajac وQ٤ pescher Jesajae

من حيث المحتوى يعالج التفسير الأوّل لإشعياء مسألة خاصّة. لم يتخلّ اتّحاد الأسانيّين، الذي أسّسه معلّم الحقّ حوالى السنة ١٥٠ ق.م. باعتباره التمثيل الشرعيّ الوحيد لكلّ إسرائيل، مرّة عن هذا الادّعاء. لكن، بعد نصف قرن على وجودهم، أدرك الأسانيّون أنّهم ليسوا إلاّ جزءًا تنظيميًّا صغيرًا من اليهوديّة آنذاك، وأنّ هذا الوضع لن يتغيّر، في السنوات الثلاثين التي تفصلهم عن الدينونة الأخيرة. كان ٨٥ من اليهود يعيشون، في بلاد ما بين النهرين، وسورية، ومصر وفي مناطق أخرى من العالم. لم يُظهر هؤلاء أيّ اهتمام بالعودة إلى الوطن والانضمام إلى الأسانيّين. حتّى في اليهوديّة، لم يكن الفرّيسيّون، والصدّوقيّون، والحكّام السياسيّون وأجزاء كبيرة من السكّان الآخرين مستعدّين للانخراط في اتّحاد الأسانيّين.

وعليه فإنّ ادّعاء الأسانيّين بتمثيل إسرائيل بكامله قد سقط، إذا أخذنا الناحية الإحصائيّة من الاعتبار. إلاّ أنّ نصّ سفر إشعياء يؤكّد، في نظرهم، أنّ اللّه دبّر ظروف المرحلة الأخيرة من تاريخ

العالم بهذا الشكل، وأنّ الأسانيّين كانوا باستمرار على الطريق الصحيح.

يعالج هذا التفسير سفر إشعياء فصلاً بفصل. وتذكر في هذا التفسير كلّ الفرق اليهوديّة التي كانت موجودة حوالى العام ١٠٠ ق.م.: الأسانيّون باعتبارهم الممثّلين الحقيقيّين لإسرائيل، وكذلك من خالفوا مشيئة اللّه من الفرّيسيّين، والصدوقيّين، والحكّام والمجموعات المتنوّعة ليهود الشتات. فقد تكيّف هؤلاء الأخيرون مع بيئات وثنيّة، ولذا كان لا بدّ من أن يُلعنوا في الدينونة الأخيرة تمامًا كالخاطئين في اليهوديّة، الأرض الأمّ.

يبدو أنّ تفسير إشعياء هو، في الواقع، مؤلَّفٌ دفاعيّ. فهو يتناول أهمّ أسفار الأنبياء وأشملها ليبرّر، عبر نتائجه، ادّعاء الأسانيّين المطلق بأنّهم الممثّلون الشرعيّون الوحيدون لكلّ إسرائيل، وليدافع عن هذا الادّعاء حيال تحفّظ غالبيّة اليهود في ذلك الوقت. لم يقم الأسانيّون قطّ بنشاطات تبشيريّة. ولكنّهم انتظروا أن يكسبهم اللّه جزءًا أكبر من إسرائيل قبل الدينونة الأخيرة. غير أنّ ما أعلنه اللّه عبر النبيّ إشعياء، في ما يتعلّق بالمرحلة الأخيرة من التاريخ، يظهر مخطّطًا آخر للّه. ليس الوثنيّة وحسب، ولكن أيضًا أغلبيّة إسرائيل كانت عُرضة لغضب اللّه، أي للإبادة في الدينونة الأخيرة.

التفسير الثاني لإشعياء

ظهر تفسير آخر لإشعياء قُبيل السنة ٧٠ ق.م. وقد حفظت منه مقتطفات، في المخطوطات 4Q Pesher Jesaja. اهتماماته هي من نوع آخر تمامًا عن تلك التي في تفسير إشعياء الأقدم. فقد أوشكت نهاية المرحلة الأخيرة من تاريخ العالم على الحدوث. يتناول التفسير مقاطع سفر إشعياء بحسب ترتيبها، وخصوصًا تلك التي تُمكّن من التعرّف إلى حالة الحاضر المباشرة والأحداث الوشيكة.

تشير الأجزاء المحفوظة، بشكل خاصّ، إلى حرب الدينونة الأخيرة الوشيكة الحدوث مع أعداء

إسرائيل وإلى المسيّا المنتصر في ما بعد. يتشابه الوصف مع الصيغة التي نقّحها الأسانيّون وأعادوا صياغتها بتأثير مسيّانيّ لقاعدة الحرب. وتشير مقاطع أخرى إلى الدينونة العتيدة وإلى الفرّيسيّين. هؤلاء يوصفون مرّتين على أنّهم ذوو شأن حاليٌّ في أورشليم. إضافة إلى ذلك، يصل هذا الكتاب تاريخيًّا، لأوّل مرّة، إلى بدء حكم الملكة (Alexandra Salome ٦٧-٧٦ق.م.). الأمر الذي يوحي بأنّ العمل ظهر، بالتأكيد، في الفترة الممتدّة بين ٧٦ و٧٠ ق.م. في الختام، تمدح أجزاء من هذا العمل الأسانيّين باعتبارهم مركز العبادة الحقيقيّ الوحيد لأسباط شعب إسرائيل الاثني عشر، وأنّ العالم كلّه سوف يقرّ بهذا في وقت قريب.

تفاسير ميخا وصفنيا

لدينا من كلّ من تفسيري النبيّين ميخا وصفنيا مخطوطان، واحد مصدره الكهفان ١ و٤. غير أنّ بقايا المخطوطات الأربعة قليلة جدًّا. ولكن ما زال من الممكن أن نعرف أنّ هذين التفسيرين لم يتناولا النصّ آية آية، بل عالجاه في مقاطع كبيرة، كما هي الحال في تفسيري إشعياء الصادرين قبل السنة ٧٠ ق.م. وكذلك فإنّ المقاطع التفسيريّة مقتضبة نسبيًّا كما في تلك المؤلّفات.

من حيث المحتوى، لا يمكننا أن نستنتج من الأقسام القليلة إلاّ أنّ تفسير ميخا طبّق نبوءات هذا النبي حينًا على معلّم الحقّ وأعدائه في الماضي وتارة على الأسانيّين والدينونة الأخيرة الوشيكة. يبدو أنّ تفسير صفنيا تناول، خصوصًا، عقاب اللّه لسكّان اليهوديّة، أولئك الذين بقوا متحفّظين تجاه الأسانيّين.

تفسير المزامير

لم يذكر تفسيرا إشعياء أو يُفسّرا النصّ الكامل للسفر، بل اختارا، بترتيب النصّ القانونيّ، تلك الفقرات التي تطابق اهتماماتهما التوضيحيّة الخاصّة. أمّا الباقي فتمّ تجاهله.

على هذا النحو يعالج كاتب هذا العمل المزامير. حفظ تفسير المزامير في نسخ ثلاث 1Q و4Q[a b] تبيّن المقتطفات المحفوظة من هذا التفسير أنّ الكاتب بدأ بالمزمور ٣٧ وتناول، مباشرة بعد ذلك، المزمور ٤٥. ثمّ تبعت المزامير ٦٠، ٦٨ و١٢٩ وربّما بينها أو بعدها مزامير أخرى. من المؤكّد أنّ هذا العمل صدر أيضًا قبل السنة ٧٠ ق.م.، على الأرجح، خلال فترة حكم الملك إسكندر يناوس، عدو الفرّيسيّين (١٠٣-٧٦ ق.م.).

من حيث المحتوى، تتحرّك شروحات تفسير المزامير على مستويات زمنيّة ثلاثة. تحمل أوصاف معلّم الحقّ وعدوّيه الرئيسين، الكاهن الشرّير يوناتان و«رجل الكذب»، إشارة إلى الماضي. وفي أوصاف الفرّيسيّين، والصدّوقيّين والحكّام السياسيّين إشارة إلى الحاضر. في المستقبل، عند الدينونة الأخيرة، سوف يعاقب هؤلاء الجناة كلّهم. ولكنّ الاهتمام الرئيس لهذا التفسير هو الأسانيّون أنفسهم. إذ يصفهم باعتبار أمانتهم الحاليّة للّه. ويصف أجرهم في زمن الخلاص المستقبليّ، خصوصًا في تفسير مزمور الخلاص ٣٧، وصفًا جيّدًا.

ندين لهذا العمل بمعلومات عن سبع مجموعات كانت تنتمي إلى الأعضاء الأسانيّين المؤسّسين للاتّحاد حوالى السنة ١٥٠ ق.م. عاد هؤلاء من الأرض الوثنيّة المحيطة إلى الأرض المقدّسة وكذلك نعرف عبر هذا التفسير أنّ الإرشاد الذي ألّفه معلّم الحقّ قد وجّهه فعلاً إلى رئيس الكهنة يوناتان واستفزّه للاعتداء على المُرسل (4Q pPs[a] 1-10, iv, 8-9) أمّا أسباب هذا الاعتداء المباشرة فيصفها تفسير حبقوق في وقت لاحق (1Q pHab XI,4-8) إنّ نهاية مدّة الأربعين سنة، بين موت معلّم الحقّ والدينونة الأخيرة العام ٧٠ ق.م.، بعيدة بعض الشيء. قبل ذلك يجب أن تقصى أيضًا «الأفعال المعادية للّه»، أي أعمال العنف البشعة الحاصلة تحت تأثير وثنيّ، في الأرض المقدّسة (4Q pPsa 1-10, II, 6-8) في الدينونة الأخيرة العتيدة لن يُعاقَب الأسانيّون، بل سيكونون قضاة اللّه في حكمه على بقيّة العالم (4Q pPsa 1-10, IV, 11-12) يشبه هذا ما قاله الرسول بولس في المسيحيّين (١كور ٦: ١- ٣).

تأخر الدينونة الأخيرة

مرّت السنة ٧٠ ق.م. من دون أن تبدأ الدينونة الأخيرة المنتظرة. واستمرّت Alexandra Salome في الحكم، وكان وضع الفرّيسيّين جيّدًا. وكان الأسانيّون في حيرة من أمرهم إلى حدّ ما. لكنّ تفسيرهم أسفار الأنبياء وموعد الدينونة الأخيرة الذي استنتجوه منها صحيح من دون شكّ. فهل أخطأوا الحساب؟ أو هل غيّر اللّه خططه؟

يستند تفسير حبقوق، الذي وضع حوالى السنة ٥٠ ق.م. إلى هذا الواقع الجليّ والمضلّ مع التحديد «بأنّ المرحلة الزمنيّة الأخيرة تمتدّ متجاوزة بالفعل كثيرًا كلّ ما أورده الأنبياء» (VII, 7-8 1Q pHab) ويذكر هذا التفسير سببين يمكن أن يشكّلا حلاً لهذا اللغز. فمن جهة، «أسرار اللّه مدهشة دومًا»(VII, 8)؛ أعماله تفوق المعرفة البشريّة. ومن جهة أخرى يمكن أن يُستنتَج من حبقوق ٢: ٤أنّ اللّه أراد أن «يضاعف» حمل الخطايا عند الأشرار ليجعل الحكم عليهم بالهلاك، في الدينونة الأخيرة الوشيكة، نهائيًّا (16 - VII, 15). ومن البدهيّ أن يقتضي هذا الأمر مدّة زمنيّة إضافيّة لإفساح المجال لإمكانيّة ارتكاب الخطايا (أنظر رو ٦: ١- ٢). ولئن «طالت الفترة الأخيرة أكثر ممّا ينبغي» (VII, 7. 12) (أنظر متّى ٢٤: ٤٥- ٥١؛ لو ١٢: ٤٢- ٤٦)، إلاّ أنّ مواعيد اللّه التي سبق فحدّدها حسب الخطّة بحكمته المليئة بالأسرار لن تتغيّر (VII, 12-14).

دفعت هذه الاعتبارات الأسانيّين إلى تكثيف أبحاثهم المتعلّقة بالأنبياء بعد انقضاء فترة على موعد الدينونة الأخيرة المحسوب، ليستنتجوا أسباب التأخير ويؤكّدوا صحّة تصوّرهم التفسيريّ. نتيجة هذه الجهود التي حفظت لنا هي تفاسير ثلاثة لأنبياء آخرين. وهي تختلف عن غيرها من الأعمال التفسيريّة في نواحٍ ثلاث.

الاختلاف الأوّل هو أنّ هذه التفاسير الجديدة صارت تتناول الكتب النبويّة آية آية، مع اللجوء إلى تفاصيل تفسيريّة، تشبه ما حدث بالنسبة إلى تفسير المزامير.

من جهة أخرى، صارت كتب الأنبياء تعالج كاملة، لا انتقائيًا. فالبرهان على أنّ تنبؤات أحد الأنبياء قد انطبق فعلاً على المرحلة الأخيرة من تاريخ العالم، هو أيضًا برهان على أنّ الدينونة الأخيرة وبدء زمن الخلاص لن يتأخّرا طويلاً.

أمّا الاختلاف الثالث فهو أنّ الكتّاب صاروا يتقصون كتابات الأنبياء ليروا ما إذا كانت هناك إشارات إلى أحداث لن تتحقّق فعليًا إلاّ بعد العام ٧٠ ق.م. فيجري التعليق على بعض أحداث بالقول إنّها حصلت «قبل زمن قريب جدًا»، أي أنّ ما أعلنه الأنبياء لم يكن ليتحقّق قطّ في موعد سابق.

تفسير هوشع

تسمح لنا البقايا القليلة من مخطوطين لتفسير هوشع بأن نعرف أنّ مضامين هذا السفر النبويّ تشير إلى الصدّوقيّين، وإلى الممارسات الطقسيّة الخاطئة في هيكل أورشليم وإلى الحكّام الحشمونيّين المسؤولين عن ذلك. ويذكر الفرّيسيّون أيضًا باعتبارهم الذين غُرّر بهم ليحاموا عن هذه الأخطاء. لكنّ السلطة التي كانت لهم أيّام الملكة ألكسندرة سالومة (٧٦-٦٧ ق.م.) قد انتهت.

تفسّر آية هوشع ٥: ١٤ آ، «إذ إنّي لأفرائيم مثل شبل أسد قويّ»، في هذا التفسير، على أنّها تشير إلى رئيس الكهنة الحالي «أنزل ضربة قويّة» «بأفرائيم» «الشّرير»، وأفرائيم يشير في نصوص قمران تقليديًّا إلى الفرّيسيّين. لا يمكن أن يكون رئيس الكهنة هذا إلاّ أريستوبولس الثاني (٦٧-٦٣ ق.م.)، الذي طرد الفرّيسيّين من مجلس الشورى، الهيئة المركزيّة السياسيّة في اليهوديّة، وبذلك جرّدهم من السلطة السياسيّة. وبما أنّ الرومان أقالوا أريستوبولس الثاني العام ٦٣ ق.م. وأخذوه كسجين إلى روما، وبما أنّه ما يزال في تفسير هوشع في مركزه إذ استطاع أن ينتزع السلطة من الفرّيسيّين «منذ فترة وجيزة»، هذا يعني أنّ تفسير هوشع وضع في أيّام أريستوبولس الثاني رئيس الكهنة.

تفسير ناحوم

تعود إلى الكهف ٤ لفافة حُفظ نصفها تقريبًا تحوي تفسيرًا لسفر ناحوم. إنّه العمل التفسيريّ الوحيد الذي ترد فيه أجزاء أسماء أشخاص حُفظت لنا. هكذا نعلم أنّ اليهوديّة بقيت سالمة من احتلال القوى المعادية، في الفترة الواقعة بين الحاكم السلوقيّ أنطيوخوس الرابع أبيفانس (١٧٥-١٦٤ ق.م.)، واستيلاء الرومان الأوّل على أورشليم (٦٣- ق.م.).

أما الخطر الوحيد الذي ظهر في تلك الفترة فتمثّل في أنّ الاعداء الداخليّين للملك الحشمونيّ الإسكندر يناوس (١٠٣-٧٦ ق.م.) استقدموا حوالى السنة ٩٠ ق.م. الملك السلوقيّ ديمتريوس الثالث أفكاريوس (٩٥-٨٧ ق.م.) مع قوّاته للإطاحة بملكهم المكروه. ضُرب الإسكندر يناوس ضربة قاسية. وعندما أراد ديمتريوس الثالث بعد ذلك الاستفادة من الفرصة ليحتلّ مدينة أورشليم، غيّر حلفاؤه الداخليون سياستهم، ونجحت القوى المتحدة ليهود فلسطين في طرد الملك السلوقيّ من الأرض. إلاّ أنّ إمكانيّة الانتقام لما حصل كانت ما تزال واردة. فأثناء الاحتفال بالنصر في أورشليم المُقسَّمة أمر الإسكندر يناوس بالقبض على ٨٠٠ من أعدائه السياسيّين في الداخل وصلبهم وهم أحياء.

يخبرنا يوسيفوس عن هذا كلّه بالتفصيل (Bellum Judaicum 1, 88-98 و(Antiquitates 13, 372-383) ونعلم، للمرّة الأولى، عبر تفسير ناحوم، أنّ أعداء الإسكندر يناوس السياسيّين كانوا من الفرّيسيّين (4Q pNah 3-4,I,2-8)، الأمر الذي أخفاه يوسيفوس عن قرّائه لكونه هو نفسه من الفرّيسيّين.

إضافة إلى ذلك، يعرض تفسير ناحوم، بشكل خاصّ، انتقادًا للحكّام السياسيّين في اليهوديّة آنذاك وكذلك للصدوقيّين والفرّيسيّين. ويعاد ذكر انتزاع السلطة منهم على يد أريستوبولس الثاني (4QpNah 3-4, III, 6-8). الجديد هو أنّ أعداء إسرائيل لم يعودوا السلوقيّين والبطالسة، الذين

يذكرون في قاعدة الحرب وفي كلّ الأعمال الأسانيّة الصادرة قبل ذلك وصولاً إلى التفسير الثاني لإشعياء، بل الرومان، وذلك للمرّة الأولى.

أمّا الحادثة التي تمّت في منذ زمن قريب في تفسير ناحوم، فهي أنّ الملكيّة في إسرائيل قضي عليها (4Q pNah 3-4,IV,3). هذه إشارة واضحة إلى القبض على أريستوبولس الثاني (العام ٦٣ ق.م.)، الذي جمع في نفسه وظيفتي رئيس الكهنة والملك، وترحيله. خلفه في رئاسة الكهنة هيركانوس الثاني (٦٣–٣٠ ق.م.). لكن لم يعد هناك ملك لليهود. بهذا يكون تفسير ناحوم قد ظهر تمامًا بُعيد السنة ٦٣ ق.م.

تفسير حبقوق

كان تفسير حبقوق آخر ما وضعه الأسانيّون من تفاسير الأنبياء. هنا يشار بوضوح إلى الفترة الزمنيّة الطويلة غير المتوقّعة الممتدّة بين الموعد المحسوب للدينونة الأخير (٧٠ ق.م.)، وحاضر الكاتب ويتمّ التفكير فيها (1Q pHab VI, 12_ VII, 17). لكن يبدو، عبر النبيّ حبقوق، أنّ التحقيق الكامل لنبوءات اللّه كلّه، كان يتطلّب الانتظار. وتفسّر الآية ٢: ٨ آ من سفر حبقوق، «لقد سلبت شعوبًا كثيرة، لذا تسلبك الشعوب الباقية الآن» باعتبارها تشير إلى السلب الذي قام به الرومان في هيكل أورشليم «قبل زمن قليل جدًّا» العام ٥٤ ق.م. (1Q pHab IX,2-7) عبر اللفافة النحاسيّة التي اكتشفت في قمران تمّ التمكن، بعد مرور ١٢٤ سنة، من تقدير الثروات التي كان يحتويها هيكل أورشليم.

وضع تفسير حبقوق بُعيد هذه الحادثة، في السنة ٥٤ ق.م. تعود اللفافة الوحيدة لهذا النصّ، التي ما زالت متوفّرة، والمحفوظة بشكل شبه كامل (1Q pHab)، إلى حوالى السنة ٥٠ ق.م. عند تأليف هذا الكتاب، كان قد مضى على وجود الرومان في الأرض سنة تقريبًا. يوصفون في هذا العمل بتوسّع وتفصيل، أي بدقّة أكبر ممّا سبق في تفسير ناحوم. ويعتبرهم تفسير حبقوق أداة عقاب من اللّه تستعمل

ضدّ الجناة من إسرائيل. لا يعتبرهم تفسير حبقوق أعداء، بل يقرّ بسلطتهم بإعجاب. فالرومان لم يكونوا بالنسبة إلى الأسانيّين أعداء تبتغي مقاتلتهم.

ما زال تفسير حبقوق، المنشور كاملاً العام ١٩٥٠، واحدًا من مصادرنا الرئيسة المتعلّقة بمعلّم الحقّ وبالظروف المحيطة بتأسيسه اتّحاد الأسانيّين حوالى ١٥٠ ق.م. لكن، فضلاً عن وصف الرومان، هناك أمور ترتبط بزمن الكاتب.

من أهمّ ما يحتويه هذا التفسير ذكر لمجموعات رئيسة لليهوديّة الفلسطينيّة إلى جانب الأسانيّين، يعتبرهم التفسير مرتدّين عن الأسانيّين، كالفرّيسيّين، وأعضاء «العهد الجديد»، والصدّوقيّين. (1Q pHab I,16-II, 10) ربّما رتّب الكاتب تسلسل هذه الجماعات بحسب عدد الأعضاء الذين كانوا ينتمون إليها عند تأليف تفسير حبقوق. الصدّوقيّون هم آخر من يُذكرون. صحيح أنّهم كانوا ذوي نفوذ سياسيّ، لكنّ عددهم كان قليلاً. من إحدى التهم التي تساق ضدّهم في تفسير حبقوق، أنّهم لا يعترفون إلاّ بالتوراة كسلطة ملزمة، ولا يقرّون بسلطة كتابات الأنبياء رغم «أنّ اللّه سبق فأوضح فيها كلّ ما سيحصل، في مرحلة التاريخ الأخيرة، لشعبه إسرائيل» (1Q pHab II, 9-10) هذا ما سبق أن توصّل إليه معلّم الحقّ (II, 6-9) بفضل الإلهام الإلهيّ. هذه السلطة الخاصّة لأسفار الأنبياء صارت، في ما بعد، أساسًا للتفاسير الأسانيّة للأنبياء وصولاً إلى تفسير حبقوق.

الرومان

نعلم من تفاسير الأنبياء المؤلّفة بعد السنة ٧٠ ق.م.، لماذا لم ينجز الأسانيّون مؤلّفًا آخر من هذا النوع بعد تفسير حبقوق. كان سبب ذلك التغيير في طريقة التفكير في ما يختصّ بموعد الدينونة الأخيرة، تمامًا كما حدث قبل ذلك بعد موت معلّم الحقّ حوالى ١١٠ ق.م. حين عدّل أتباعه موقفهم من قرب الدينونة الأخيرة.

اكتفى تفسير هوشع الصادر بين ٦٧ و٦٣ ق.م. بوصف الأحداث الواقعة بعد السنة ٧٠ ق.م.

باعتبارها التحقيق الكامل لنبوءات نبيّ معيّن. وهذا ما قام به أيضًا كاتبا تفسيري ناحوم حبقوق. فقد اعتبرا أنّ دخول الرومان إلى الأرض العام ٦٣ ق.م. وبعض أعمالهم، مثل عزل الملك أريستوبولس الثاني أو سلب هيكل أورشليم، كانت ضروريّة من أجل التحقيق الكامل لأقوال هؤلاء الأنبياء. إلى ذلك، بدا لواضعي هذه التفاسير أنّ الأنبياء هوشع، وناحوم وحبقوق أعلنوا، بوضوح، أنّ الرومان عمومًا هم آخر أداة تأديب من اللّٰه لإسرائيل قبل بدء الدينونة الأخيرة.

حتّى ذلك الوقت، كان الأسانيّون ينطلقون، دومًا، من نظرة سفر دانيال الصادر العام ١٦٤ ق.م. القائلة إنّ سيادة السلوقيّين في بلاد ما بين النهرين وسورية، وسيادة البطالسة في مصر هما المملكة الغربيّة الرابعة والأخيرة قبل الدينونة الأخيرة وظهور زمن الخلاص. أمّا الآن فقد ثبت أنّ نظرة دانيال كانت مخطئة. لم يرَ كاتبا تفسيري ناحوم وحبقوق مشكلة في إمكانيّة وجود سيادة غربية أخرى على إسرائيل بعد مملكة السلوقيّين والبطالسة، بل اعتبرا عمليًّا أنّ وصول الرومان هو تحقيق لأقوال هذين النبيّين. غير أنّه اتضح أنّ سيادة الرومان على فلسطين لم تكن قصيرة الأمد، بل كانت مسألة ستستمرّ لفترة أطول.

هكذا توصّل الأسانيّون إلى فهم آخر لسفر دانيال. فطبّقوا المملكة الرابعة الأخيرة على الأمبراطوريّة الرومانيّة. أمّا إنجاز مخطوطات جديدة لدانيال حوالى السنة ١٠٠ ق.م. فهو دليل واضح على أنّ الأسانيّين اشتركوا في تفسير لدانيال يحدّد موعد انتهاء الأمبراطوريّة الرومانيّة، ومعها الدينونة الأخيرة وظهور زمن خلاص إسرائيل، في السنة ٧٠ م. (أنظر إضافة إلى ذلك Rudolf Meyer، النبيّ من الجليل، Leipzig ١٩٤٠، إعادة الطبع في Darmstadt ١٩٧٠، ص. ٥٢-٥٥). لكن ليس لدينا أيّ نصّ قمرانيّ محفوظ، يمكن أن يُبيّن بشكل ملموس كيف حصل هذا التوجّه الجديد عند الأسانيّين بعد تأليف تفسير حبقوق. لكنّ الاستنتاج السلبيّ هو أنّ الأسانيّين لم يؤلّفوا، بعد ذلك، تفاسير أخرى للأنبياء. الغريب أيضًا أنّ مخطوطات بمجملها، تحوي تفاسير أنبياء من مكتشفات قمران، تعود على الأكثر إلى ٣٠ ق.م.، الأمر الذي يعني أنّ الاهتمام بهذه المؤلّفات كان قليلاً نسبيًّا.

تهنئة موجهة إلى الملك الإسكندر يناوس

من الوثائق الأصليّة العائدة إلى قمران قوس جلديّة صغيرة ومربّعة لها طول حافة قدرها حوالى ١٨ سم، لم يُحفَظ منها إلاّ النصف الأوّليّ اليمينيّ. هذا المخطوط، ٤ ٤٤٨، اشترك في نشره في ربيع ١٩٩٢ كلٌّ من Esther وHanan Eshel مع Ada Yardeni، وهو متوفر جزئيًّا أيضًا في كتاب «يسوع والمسيحيّون الأوائل» (النصّ ٥٠، ص. ٢٧٨ – ٢٨٥ مع صور).

كُتِب على القسم العلويّ من هذه القوس الجلديّة، حوالى ٩٠ ق.م.، مزمور تسبيح صغير يعود إلى الزمن ما قبل الأسانيّ. أضاف كاتب آخر، من الزمن عينه، على القسم السفليّ لهذا المؤلَّف نصًّا يربط أقوال مزمور التسبيح هذا، على طراز تفاسير الأنبياء، بالملك الإسكندر يناوس مهنِّئًا إيّاه على انتصاره على ملك السلوقيّين ديميتريوس الثالث أفكاريوس.

إنّه الحدث التاريخيّ عينه الذي ذُكر أيضًا في تفسير ناحوم. أراد واحد من الأسانيّين يقيم في قمران أن يعبّر، من طريق هذا الإهداء، عن فرحه بأنّ الملك الإسكندر يناوس حمى مدينة أورشليم والهيكل من هجوم الوثنيّين. والأرجح أنّ الهزيمة السياسيّة للفرّيسيّين المكروهين لدى كاتب رسالة التهنئة كانت سببًا آخر للفرح.

كان انتقاد الأسانيّين للحكّام الحشمونيّين، كما سبق فظهر في إرشاد معلّم الحقّ الموجّه إلى يوناتان، مقتصرًا دومًا على أنّ هؤلاء الحكّام احتفظوا، في الوقت ذاته، بوظيفة رئيس الكهنة. فكانوا ينتقدون كحكّام سياسيّين فقط عندما كانوا يتصرّفون في وظيفتهم هذه ضدّ التوراة. إلاّ أنّ النصر على أعداء إسرائيل أسعد الأسانيّين من دون تحفّظ.

ومن الصور الموجودة على رسالة التهنئة هذه يتّضح أنّها جُهزت للإرسال بواسطة تثبيت أشرطة الإغلاق للفافة الجلديّة الصغيرة. لكن، من البديهيّ، أنّه لم يكن ممكنًا لأسانيّ مخاطبة الملك مباشرة

بهذه الطريقة. إذ كان يحتاج إلى موافقة مجلس الشورى المحلّيّ والهيئات العليا.

لكنّ الغلبة كانت، في مجلس الشورى، للمُفكّرين. يُفتَرض أنّه كانت ثمّة أكثريّة متحفّظة، لأنّ الإسكندر يناوس أمر أثناء احتفاله بالنصر بصلب أناس أحياء. لكن التوراة تشير إلى الصلب كعقوبة إضافيّة مهينة للمجرمين بعد إعدامهم (تث ٢١: ٢٢ – ٢٣). لئن جاز الإعدام بالصلب استثنائيًّا في حال خيانة الوطن بواسطة الصلب (11Q LXIV,6-9)، إلاّ أنّ آراء الأسانيّين في قمران، اختلفت حول ما إذا كان الرجال الثمانمائة الذين صُلبوا أحياء مُعتبرين خونة للوطن بالمعنى الدقيق للكلمة. في أيّ حال، لم تُرسَل رسالة التهنئة هذه قطّ إلى هيئة القيادة الأسانيّة العامّة، بل وصلت كوثيقة أصليّة إلى الملفّات في محفوظات قمران التي انتهى بها المطاف إلى الكهف Q4 العام ٦٨ م.

تقويم بأيّام الأعياد

تعود أغلب المؤلّفات التقويميّة في قمران إلى ما قبل الأسانيّين، وقام الأسانيّون بإكمالها، ما عدا نصًّا واحدًا حفظت منه أقسام في مخطوطين (4Q 323 و4Q 324) نشر Eisenman وWise أجزاء من هذين المخطوطين في كتاب «يسوع والمسيحيّون الأوائل» (النصّ ٢٤، ص. ١٢٥–١٣٣، مع صور).

يدوّن هذا النصّ، بطريقة عاديّة، التواريخ الأسبوعيّة لبدء خدمة كلّ من العائلات الكهنوتية الأربع والعشرين المسموح لها بالخدمة. وتذكر أيضًا الأعياد التقليديّة التي تُقام خلال أسابيع الخدمة. أمّا جديد هذا التقويم فمجموعة من الأعياد الإضافيّة التي لا يمكن تحديد مناسبتها الدقيقة.

ترد هذه الأعياد الإضافيّة في التقويم اليهوديّ الحاليّ، ويحتفل بها منذ السنة ٢٠٠ ق.م. من هذه الأعياد عيد البوريم أو خانوكا. لكنّ الأسانيّين رفضوا هذه الأعياد التي أضافها الحشمونيّون. يظهر ذلك في غيابها من التقويمات الأسانيّة وغياب سفر أستير، أساس عيد البوريم، من محتويات مكتبة قمران.

تستند أعياد الأسانيّين الجديدة، بالقدر الذي توحي به الأجزاء المحفوظة، إلى أحداث ترتبط بسيادة الملكة ألكسندرة سالومة (٧٦-٦٧ ق.م.)، وبرئيس الكهنة هيركانوس الثاني (٦٣-٣٠ ق.م.)، وبالحاكم الرومانيّ الأوّل في فلسطين وسورية، إميليوس سكافروس، الذين تذكر أسماؤهم في النصّ. لكننا لا نعرف ما إذا كانت المذبحتان اللتان حصلتا في أيام الحاكم الرومانيّ (أنظر يوسيفيوس (79-Antiquitates 14, 54)، و«مجيء» الملكة ألكسندرة إلى مكان نجهله، سبّبتا الفرح للأسانيّين أو الحزن العميق. الأمر الأكيد هو أنّ هذا التقويم يفترض على الأقلّ زمن وظيفة الحاكم إميليوس سكافروس، أي أنّه لم يكتب إلاّ بعد السنة ٦٢ ق.م. من جهة أخرى، تعود أقدم النسختين اللتين ما زالتا محفوظتين لنا، إلى ما بين ٥٠ و ٣٠ ق.م.، أي عندما كان هيركانوس الثاني ما يزال في وظيفته. وعليه فلا علاقة لهذا التقويم بزمن يسوع.

لائحة التأديب الرسميّة

نشر Eisenman وWise، للمرّة الأولى، في كتاب «يسوع والمسيحيّون الأوائل»، المقتطفات القليلة جدًّا للأسف، للمخطوط Q4, ٤٧٧ (النصّ ٤٩، ص. ٢٧٤- ٢٧، مع صور). يعود هذا المخطوط إلى الثلث الأخير للسنة ١٠٠ ق.م. إنّها لائحة اسميّة للأسانيّين المُسجّلين الذين أُدّبوا بسبب تصرّفات خاطئة مختلفة الأنواع.

حفظت أنواع المخالفات بحسب حالاتها. إلاّ أنّ المعلومات عن عقوبات مثل الفصل المؤقّت أو الدائم تغيب هنا. ولذا، لا يمكن أن تكون هذه اللائحة محضرًا لأحكام صادرة عن هيئة محكمة. كما لا تستعمل عبارة «عقوبة» للحديث عن هذه الإجراءات، بل عبارة «تأديب»، تفرضه الهيئات الأسانيّة المولجة بذلك. يشبه هذا إلى حدّ بعيد التحذير الأخويّ الذي نجده لاحقًا في الرعايا المسيحيّة (متى ١٨: ١٥- ١٨). سجّلت المخالفات التي لا سوابق لها مع التأديب المقابل لتكون مرجعًا للهيئات المسؤولة إذا ما تكرّرت هذه المخالفة. يرجّح أن تشمل هذه اللائحة أسانيّين من قمران.

النتائج

ساعدتنا مراجعة محتويات مكتبة قمران، التي ما زالت محفوظة وقابلة للدراسة من حيث المحتوى، على تكوين صورة واضحة. معظم المخطوطات تحتوي على نصوص سابقة للأسانيّين. أمّا ما هو أسانيّ فقليل نسبيًّا.

هذه الصورة قريبة من المسيحيّة الأولى. من حيث الحجم، يتألّف الكتاب المقدّس للمسيحيّين بجزئه الأكبر من كتابات العهد القديم التي نسخها المسيحيّون الأوّلون وعادوا إليها باستمرار. حتّى ولو أضفنا إلى كتابات العهد الجديد الأدب غير القانونيّ الذي ظهر في القرن الأول م حتّى السنة ١٣٠ م، يبقى هذا الإرث المسيحيّ أصغر، من حيث الحجم، من مجموع ما اعتبره المسيحيّون الأوائل كتابهم المقدّس، أي العهد القديم مضافة إليه بعض الكتابات اليهوديّة الأخرى، مثل كتب أخنوخ.

تزداد أهميّة هذا، إذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ المسيحيّين انتشروا بسرعة في العالم القديم بكامله وطوّروا أثناء ذلك اهتمامات مختلفة. يدلّ على هذا، على سبيل المثال، وجود أربعة أناجيل في العهد الجديد. فرغم الاهتمامات الرئيسة المتشابهة، كانت ثمّة اختلافات محليّة، تمخّضت عنها مؤلّفات مختلفة للنوع عينه ما أدّى إلى زيادة عدد الكتابات الجديدة. على عكس ذلك، بقي الأسانيّون محصورين في اليهوديّة. وكانوا متجانسين إلى حدٍّ كبير أكثر من المسيحيّين ولم يكن لديهم أيضًا نزعتهم التبشيريّة التي ساهمت في المسيحيّة في ظهور عدد من رسائل بولس. اهتمّ الأسانيّون، بشكل خاصّ، بالتوراة وأسفار الأنبياء. وعليه فإنّ من المستغرب أن يكون الأسانيّون ألّفوا هذا العدد من الكتب إضافة إلى ما ورثوه، في السنين المئة الأولى لوجودهم.

غير أنّ الكتابات الأسانيّة الخاصّة تبدو قليلة فقط للذين اعتادوا النظر إلى كلّ ما هو جديد في اكتشافات قمران، وكأنّ الأسانيّين أنفسهم هم الذين وضعوه. انتشرت هذه النظرة منذ بدء البحث على قمران، وهي المسيطرة الآن في كثير من الأوساط.

بحسب أصحاب هذا الرأي، الكتابات الوحيدة التي تسبق الأسانيّين هي كتابات العهد القديم، والكتابات غير القانونيّة والمنحولة التي كانت معروفة في ما مضى قبل مكتشفات قمران. ويعتبر هؤلاء أنّ المؤلّفات الأخرى كلّها، لم تظهر إلاّ بعد منتصف العام ٢٠٠ ق.م. ولا يقرّون بأسبقيّة بعض الكتابات على الأسانيّين، إلاّ إذا أرغمهم على ذلك وضوح عمر المخطوط أو النقد الأدبيّ، كما في خصوص بعض الصيغ القديمة لكتاب دانيال.

لكن، إذا طرحنا السؤال بشكل معاكس، لنعرف أيّ كتابات جديدة من مكتشفات قمران، تسمح لنا، اليوم، فعليًّا بأن نثبت أنّ الأسانيّين هم الذين وضعوها، تنتج صورة مختلفة تمامًا. لا تدخل في الاعتبار، في هذه الحال، إلاّ بعض الكتب القليلة، أشرنا إلى معظمها في هذا الكتاب.

مهما اختلفت الآراء في ذلك، فالمدهش أنّه لا يبدو أنّ هناك مؤلّفًا واحدًا من بين ما اكتشف في قمران، يمكن إثبات تاريخ تأليفه بعد منتصف القرن الأوّل ق.م. لا نستبعد، طبعًا، أن يكون الكتابان الأخيران، أي التقويم الذي يحتوي على الأعياد الإضافيّة، ولائحة التأديب لبعض الاشخاص، قد ظهرا بعد هذا التاريخ ولو بفترة وجيزة. الأمر المؤكّد أنّ الموادّ القمرانيّة التي لم تُنشر بعد، أي العقود، والفواتير التي تتعلّق بصفقات تجاريّة ولوائح الأشخاص، تعود، بجزء منها، إلى القرن الأوّل الميلاديّ. كما لا نستبعد أن تكون بعض الأجزاء القمرانيّة التي ما زالت غير مدروسة، تعود إلى أعمال لم توضع إلاّ بعد منتصف القرن الأوّل ق.م.، لكن هذا ليس كثيرًا في كلّ الأحوال.

بالقدر الذي يمكن إثباته، يشكّل تفسير حبقوق الذي وضع بُعيد سلب الهيكل في السنة ٥٤ ق.م.، العمل الأدبيّ الأخير الذي أنجزه الأسانيّون. بعد ذلك تمّ التركيز، إلى حدٍّ كبير، على الأسفار الكتابيّة، وعلى مؤلّفات أخرى سابقة للأسانيّين، وعلى الكتابات الأسانيّة التي صدرت قبل ذلك. كلّ هذه الكتابات كانت تدرس وتنسخ باستمرار، ولكنّ مضمونها لم يتغيّر ، لا زيادة ولا نقصانًا.

يدلّ عدد نسخ هذه الأعمال، التي أنجزها الأسانيّون في أيّام هيرودس وبعد ذلك، على مدى اهتمامهم بها. لكنّ هذا لا يسمح لنا إلاّ بمعرفة اهتمامات عدد قليل من الأسانيّين. يبقى أنّنا لا نعرف أيّ كتب كانت تنسخ للجماعات الأسانيّة الأخرى في المنطقة، وبأيّ أعداد. ربّما كانت للأسانيّين الآخرين اهتمامات أخرى مختلفة عن تلك التي كانت لسكّان قمران، ولو جزئيًّا.

لتقويم الموجودات المخطوطة في قمران، ثمّة ناحية مهمّة ينبغي أخذها في الاعتبار، وهي أنّ قمران لم تكن قطّ مركزًا للأسانيّين مكانًا لإنتاج مخطوطاتهم، بعد حوالى السنة ١٠٠ ق.م.، بغضّ النظر عن المخطوطات التي تتعلّق باهتمامات دراسيّة خاصّة لبعض سكّان قمران، من البدهيّ أنّه لم تصل إلى قمران إلاّ المؤلّفات الأدبيّة ونصوص أخرى لنسخها من أجل الاستعمال العامّ للأسانيّين في مدن اليهوديّة وقراها. لذا يغيب هنا، بالضرورة، كلّ ما أنتجه الأسانيّون من كتابات.

ولئن كثرت مكتشفات قمران، إلاّ أنّ الإنتاج الأدبيّ للقمرانيّين يبقى محدودًا. وما غاب ممّا كتب دليل قويّ غير قابل للدحض على أنّ قمران لم تكن قطّ «المسكن الرئيس» للأسانيّين.



تقارير قديمة عن الأسانيّين

بحسب وصف المؤرّخ اليهوديّ فلافيوس يوسيفوس، عاشت في اليهوديّة الفلسطينيّة، في أواسط القرن الأوّل للميلاد، أربع فئات مهمّة. كان الأسانيّون يزيدون على أربعة آلاف عضو والفرّيسيّون على ستّة آلاف. أمّا الصدّوقيّون والغيورون، الذين نشأوا نتيجة انشقاق عن الفرّيسيّين في بدء القرن الأوّل للميلاد، فكانوا يعدّون بضع مئات فقط. أقام الأسانيّون والصدّوقيّون، بشكل أساس، في أورشليم واليهوديّة، أمّا الفرّيسيّون والغيورون فسكنوا في الجليل.

لم تكن مجموعات اليهوديّة الفلسطينيّة هذه، على ما يظنّ غالبًا، مجرّد «حركات» أو «تيّارات»، بل كانت منظّمات ثابتة لديها شروط قبول منظّمة للأعضاء الجدد. ربّما صحّت عليها تسمية «الأحزاب الدينيّة» التي نستعملها اليوم. آنذاك، لم تكن هناك أحزاب مدنيّة من النوع الذي نعرفه حاليًا.

وفقًا لحسابات الاختصاصيّ الاقتصاديّ الإسرائيليّ أريبه بن دافيد، في كتابه «الاقتصاد التلموديّ» (Hildesheim/New York 1974) ص. ٤١ _ ٤٨)، كان هناك حوالى سبعة ملايين يهوديّ في العالم كلّه. عاش منهم مليون إلى مليون وربع المليون في فلسطين. وعليه فإنّ الاثني عشر ألف عضو الذين انتسبوا إلى الأحزاب الدينيّة المهمّة لم يشكّلوا إلاّ حوالى واحد بالمائة من كامل السكّان. كان هؤلاء، من دون شكّ، رجالاً بالغين، يضاف إلى كلّ منهم، لأسباب إحصائيّة، زوجة وثلاثة إلى خمسة أولاد.

ولكن يبدو أنّ حوالى ستّة بالمائة من أعضاء هذه المجموعات كانوا غير مهمّين للوهلة الأولى. يمكن أن نتصوّر الظروف في اليهوديّة الفلسطينيّة آنذاك، بشكل مشابه لما عندنا في ألمانيا اليوم، حيث

إنّ أغلبيّة السكّان أعضاء في هذه الكنيسة أو تلك. لكنّ اليهوديّ لا يكون كذلك إلاّ إذا ولد من أمّ يهوديّة، وليس من طريق قبوله في منظّمة دينيّة.

كانت المنظّمات الدينيّة في اليهوديّة الفلسطينيّة آنذاك، على عكس الكنائس المسيحيّة الحاليّة، مجموعات نخبويّة، يمكن تشبيهها بالنخبة السياسيّة المنتظمة في الأحزاب المختلفة.

تَظهر عندنا الميول المختلفة لعامّة الشعب إلى الأحزاب المتنوّعة أثناء الانتخابات، بشكل خاصّ. لم يكن، هناك في اليهوديّة القديمة مقياس مماثل لهذه الميول. كانت الأهمّيّة المختلفة لهذه الأحزاب الدينيّة الأربعة عند عامّة الشعب، لاحقًا "am ha-aretz"، «شعب الأرض» أو المسمّون «الأناس العاديّون» تظهر، خصوصًا، في كثافة انتساب الأعضاء الجدد، إضافة إلى ما يقال عن هذه المجموعات النخبويّة.

أمّا الدلالة الأهمّ، في هذا الشأن، فتأتي في تقرير يوسيفوس فلافيوس عن المجموعات الثلاث الأهمّ في الجزء الثاني من مؤلَّفه «الحرب اليهوديّة». في البدء تصف المقاطع الكبيرة ١١٩ - ١٨١ الأسانيّين فقط وتعتبرهم النموذج الأهمّ لليهود كلّهم. أمّا الفرّيسيّون والصدوقيّون فتتناولهم المقاطع المقتضبة ١٦٢- ١٦٦، علمًا أنّ الصدوقيّين يأتي ذكرهم مقتضبًا ومرفقًا بانتقاد شديد. إذا أخذنا في الاعتبار خلفيّة يوسيفوس الفرّيسيّة، نفهم وصفه الصدوقيّين، ولكنّ تعاطفه مع الأسانيّين غريب جدًّا. وكذلك يذكر الفيلسوف الدينيّ اليهوديّ فيلون الإسكندريّ، المعاصر ليسوع، الأسانيّين مرّات عديدة في كتاباته، واصفًا إيّاهم بأنّهم أفضل اليهود كلّهم، وهو ينصح قرّاءه اتّباعهم كمثل للتقوى الحقيقيّة. أضف إلى ذلك أنّ السكّان اليهود في فلسطين، أشاروا إلى هذه المجموعة بعبارة «الأسانيّين»، أي «الأتقياء الحقيقيّين»، الذين كانوا يتمتّعون بأهمّيّة كبيرة آنذاك.

التقويم الحاليّ للأسانيّين

تتعارض الصورة، التي لدى المسيحيّين الحاليّين عن الأسانيّين، تمامًا مع ما تمتّعوا به من تقدير لدى معاصريهم اليهود كممثّلين للتقوى اليهوديّة. السبب الرئيس لذلك هو أنّ الفرّيسيّين والصدّوقيّين يُذكَرون بشكل متكرّر في العهد الجديد، ومنهم تلميذ ليسوع (لو ٦: ١٥، أع ١: ١٣)، لكنّ «الأسانيّين» لا يُذكَرون على الإطلاق. لذا، يعتبر المسيحيّون الأسانيّين جماعة غامضة، ربّما كانت في زمن يسوع عديمة الأهمّيّة إلى حدٍّ ما وتعيش هامشيًّا.

لم تغيّر مكتشفات قمران هذه الصورة حتّى الآن، إنّما ثبّتتها أكثر. صحيح أنّه كان هناك، منذ البدء، باحثون نسبوا لفافات الكهوف إلى الأسانيّين، إلاّ أنّه افتُرض في الوقت عينه أنّ قمران كانت المنشأ التاريخيّ للأسانيّين. وقد أثّر تقرير بلينيس، الذي ينصّ على أنّ «الأسانيّين» سكنوا حصرًا عند البحر الميت على هذا الموقف بشكل كبير: إذ نتج منه الافتراض أنّ قمران كانت مركز الأسانيّين. وإذا بالغ المرء في تفسير المعطيات الأثريّة في قمران، لا يمكن أن تكون الأبنية تتّسع لأكثر من ١٥٠ إلى ٢٠٠ شخص، سكنوا هناك وفي المحيط المجاور. لذا افترض بعض الباحثين أنّ نواة الأسانيّين لم تكن أكبر من هذا العدد، إضافة إلى قلّة منهم أقامت لاحقًا في مدن اليهوديّة وقراها. تبعًا لذلك يُنظر إلى العدد الإجماليّ للأسانيّين الذي يزيد على أربعة آلاف بحسب فيلون ويوسيفيوس، باعتباره مبالغًا فيه إلى حدٍّ كبير. حتّى اليوم، ما يزال باحثون كثيرون يعتبرون المعطيات الأثريّة في قمران المقياس الواقعيّ الوحيد للعدد الحقيقيّ للأسانيّين في زمن يسوع.

هكذا كان لمكتشفات قمران تأثير غريب، في العلوم كما عند العامّة، أدّى إلى إنقاص الشأن الدينيّ الكبير للأسانيّين، إلى حدّ اعتبارهم مجموعة صغيرة لأناس غريبي الأطوار دينيًّا ونفيهم إلى الأرض المقفرة في جوار البحر الميت. صحيح أنّ سكوت العهد الجديد عن هذه المجموعة الهامشيّة الصغيرة المزعومة، يجعل وجهة النظر هذه تبدو معقولة، إلاّ أنّها لا تنصف ما جاء به فيلون ويوسيفيوس عن الأسانيّين: فكلا الكاتبين يعتبران أنّ مستوطنة قمران النائية حيث أقام

بعض الأسانيّين لا يمكن أن تذكر منفردة.

ويذهب بعض الباحثين في استنتاجاتهم إلى أبعد من ذلك لينكروا، عمومًا، أيّ ارتباط لمكتشفات قمران بالأسانيّين. فعندهم أنّه عاشت في قمران شيعة يهوديّة صغيرة، كانت مجهولة تمامًا، تعود إليها اللفافات التي عُثر عليها هناك. عن الأسانيّين أنفسهم قد لا يكون هناك سوى تقريرَي الكاتبين القديمين فيلون ويوسيفيوس المبالغ بهما جدًّا. عدا ذلك، لا يمكن أن يكونوا خلّفوا وراءهم أيّ أثر من إقامتهم السابقة.

للأسف، تسيطر اليوم على البحث العلميّ المتعلّق بقمران، وجهات النظر هذه. أمّا النظرة القائلة إنّ مستوطنة قمران لم تنشأ إلاّ حوالى السنة ١٠٠ ق.م.، أي بعد نصف قرن على تأسيس الأسانيّين، ما يعني أنّ لا علاقة لها بهذا التأسيس، لم تفرض ذاتها إلاّ قليلاً. في الوقت عينه ثمّة رأي يقول إنّ معلّم الحقّ لم يؤسّس الأسانيّين في قمران إلاّ حوالى السنة ١٠٠ ق.م. ويجري هنا تجاهل عدد من المعطيات أو تحويرها، مثل الحقائق المتعلّقة بالمخطوطات التي تحوي مؤلّفات أسانيّة، كـ«نظام التأديب»، والتي ثبت أنّها تعود إلى ما قبل هذا التاريخ، والنتائج المضمونيّة لكثير من نصوص قمران التي تتطلّب تاريخًا أقدم بكثير من تاريخ نشوء الأسانيّين. ونذكر بشكل خاصّ أنّ شهادات البيشاريم المتعلّقة بـ«الكاهن الأثيم»، العدو الشخصيّ لمعلّم الحقّ، لا تنطبق على الملك الحشمونيّ الإسكندر يناوس، الذي حكم حوالى السنة ١٠٠ ق.م.، بل حصرًا على الحاكم المكابيّ يوناتان (١٥٢-١٤٣ق.م.).

القول إنّ مستوطنة قمران لم تنشأ إلاّ بعد موت معلّم الحقّ، أي أنّ هذا لم يقطن هناك قطّ، ما زال غريبًا بعض الشيء بالنسبة إلى معظم الباحثين. أمّا الاستنتاج أنّ المؤلّفات الأسانيّة القديمة، خصوصًا نظم الجماعة بأكملها، لم تُؤلَف في هذه الحال قطّ من أجل مواطني قمران على الأخصّ، بل كتبت قبل زمنهم لتنتشر بين الأسانيّين كلّهم في كلّ مكان من الأرض، فلم يقرّ به إلاّ عدد قليل من الباحثين.

لم نشر في سياق عرضنا إلى هذه التناقضات في المواقف بين التقارير عن الأسانيّين التي ترد عند فيلون ويوسيفوس، والمواقف السائدة اليوم في البحث العلميّ، إلاّ لإعطاء فكرة عن تنوّع الآراء المُمثّلة حتّى اليوم في تقويم مكتشفات قمران وفي الأهمّيّة التي كانت للأسانيّين. وليس عند باحثي قمران، نظرة واحدة مقبولة إلى قمران، ولا حتّى عند أولئك الذين يعتبرون قمران مستوطنة للأسانيّين. يفسّر هذا، الحيرة الكبيرة التي تسيطر على تقويم مكتشفات قمران وأهمّيّتها لفهم يسوع والمسيحيّة الأولى.

من دون المساس بتعدّد الآراء المنتشرة في البحث العلميّ الحاليّ، يمكننا أن نرسم صورة للأسانيّين هنا، كما تبدو عندما تُعتَبر موجودات قمران أسانيّة، وينظر إلى تقارير فيلون ويوسيفوس على أنّها مصيبة موضوعيًّا إلى حدّ كبير، وتوضع هذه المعلومات كلّها في إطار اليهوديّة القديمة كما تعرضها المصادر الأخرى. تؤدّي النظرة المشتركة إلى هذا كلّه إلى تكوين صورة مقنعة مقبولة في ذاتها.

نشوء الأسانيّين

حتّى بدء القرن الثاني ق.م، كانت اليهوديّة في فلسطين جماعة متجانسة جدًّا، ومركزها هيكل أورشليم، يقوم بخدمته الطقسيّة الكهنة واللاويّون كمساعدين لهم. على رأس هذه الهيئة رئيس كهنة يفترض أن يتحدّر من نسل الكهنة القدماء من صادوق. ويكون أيضًا في الوقت عينه، مسؤولاً عن إدارة هذه الدويلة اليهوديّة، من دون الأخذ في الاعتبار، أيّ سلطة غريبة كانت تتمتّع بالسيادة السياسيّة. فبعد البابليّين، جاء الفرس، فالبطالسة وأخيرًا السلوقيّون منذ بدء القرن الثاني ق.م. ترك كلّ هؤلاء لليهود الحرّيّة في ممارستهم التقليديّة لدينهم، ولم يتدخّلوا إلاّ نادرًا في الشؤون الداخليّة لليهوديّة.

يمكننا أن نكوّن صورة واضحة لليهوديّة الفلسطينيّة آنذاك، اذا استندنا إلى مؤلّف الأخبار الذي وضع، في القرن الرابع ق.م.، «أسفار ١» و«٢ أخبار»، و«عزرا» و«نحميا». أمّا الشهادة الكتابيّة الأخيرة لهذه الحقبة فتتمثّل في سفر الحكمة ليشوع بن سيراخ، الذي وضع حوالى السنة ١٩٠ ق.م. يبلغ هذا الكتاب ذروته في وصف رئيس الكهنة سمعان، وحكمه الرشيد وممارسته المقدّسة المثاليّة (يشوع بن

سيراخ ٥٠). تعطينا هذه المؤلّفات كلّها صورة عن عالم هرميّ منظّم تمامًا، مُلزَم بالتقاليد اليهوديّة الإسرائيليّة.

قبل الأسانيّون تمامًا هذه التصوّرات التقليديّة لإسرائيل هرميّ منظّم جدًّا في الأرض المقدّسة، وتابعوها رغم ما اعترضها من مقاومة. لم يفهموا أنفسهم على أنّهم جماعة جديدة، بل كمحافظين على ما هو قديم ومتوارث، في أواسط القرن الثاني ق.م. لم تتغيّر إلّا الظروف الزمنيّة العامّة. وكان السبب الرئيس لذلك هلينة فلسطين.

شاهد قديم على هذه التأثيرات الهيلّينيّة على اليهوديّة الفلسطينيّة هو سفر الجامعة الحكميّ، الذي وضع، على الأرجح، في القرن الثالث ق.م. يعكس هذا الكتاب نزاعات على المستوى الفلسفيّ الرفيع. لكن، بعد سنة ١٧٥ ق.م.، أدّت الهلينة، في مراحل دراميّة، إلى أعظم كارثة دينيّة حدثت عمومًا لليهوديّة في فلسطين بين السبي في القرن السادس ق.م. وتهديم الهيكل السنة ٧٠ م. وبلغت هذه الكارثة ذروتها السنة ١٦٧ ق.م.

لا يمكن أن نشير هنا إلّا إلى معطيات قليلة توضح الحوادث التي حصلت آنذاك، وتُسهل معرفتها فهم نشوء الأسانيّين. إضافة إلى ذلك، يعكس سفر دانيال، الذي كتب السنة ١٦٤ ق.م. الظروف الزمنيّة التي أحاطت بتلك الفترة. يعطي سفر المكابيّين الثاني وصفًا لأحداث معاصرة حتّى السنة ١٦٠ ق.م.، ويقدّم سفر المكابيّين الأوّل أحداثًا موازية حتّى السنة ١٣٤ ق.م.

تشكّل دراسة الباحث اليهوديّ إيلياس بيكرمان التي نشرت في برلين (١٩٣٧) بعنوان «إله المكابيّين»، أساسًا للتقويم التاريخيّ لهذه المصادر. أمّا المعطيات الأساسيّة، منذ بدء الهلينة، فتُعالَج بشموليّة في كتاب لمارتين هنغل (Tubingen, 1969) بعنوان «اليهوديّة والهيلّينيّة». ويقدّم كتاب «إصلاح هيلّينيّ واضطهاد دينيّ في اليهوديّة» لكلاوس برينغمان (Goetingen 1983) توضيحًا لمواضيع منفردة.

تركت الهيلّينيّة التي بدأت في فلسطين بعد حملة الإسكندر في 336 -323 ق.م.، في بادئ الأمر، تأثيرًا ثقافيًا عامًّا يمكن مقارنته في بعض الملامح مع الأمركة القويّة لأحوالنا الخاصّة منذ الحرب العالميّة الثانية. فقد اعتبر اليونانيّون، وعلمُهم الفلسفيّ، وطرائقهم في التربية وأسلوبُهم في الحياة، التعبير الأوضح للحداثة المثاليّة التي جعلت كلّ ما هو اعتياديّ يظهر ريفيًّا وقديمًا. وتعاطفت اليهوديّة المدنيّة وفي مقدّمتها أورشليم أكثر فأكثر مع الهلينية. فبدت بعض الفرائض الرئيسة لدين الآباء، مثل الختان، واحترام أحكام التنقية المقدّسة وحرمة الطعام، والتضحية وحفظ السبت، أمورًا غير مهمّة. حلّت مكانها قيم أخرى، مثل السعي لتعلّم الفلسفة، والاتّجاه نحو الصفات الذكريّة اليونانيّة وإحراز النجاحات الرياضيّة في المنافسات الدوليّة. فصار إصلاح المجتمع، الذي كان يهدف إلى إزالة الحواجز القائمة حتّى ذلك الحين ويؤمّن طريقة عيش أكثر حداثة، أمرًا ملحًّا.

وأعطى تولّي الملك أنطيوخوس الرابع أبيفانس، الحاكم السلوقيّ الأعلى في اليهوديّة، العام ١٧٥ ق.م. اليهودَ المتهلينين، إشارة البدء بإصلاحهم، إذ توسّموا خيرًا في دعم هذا الملك لخططهم. وتحقّق هذا لهم إذ أقيل رئيس الكهنة أونياس الثالث، عدو الإصلاح. وحلّ مكانه أخوه يسوع، وباليونانيّة ياسونو تكريمًا للحاكم الجديد وتعبيرًا عن أسلوب الحياة الجديد غُيّر اسم قسم من مدينة أورشليم إلى أنطاكية. ومن الإنجازات الأولى لرئيس الكهنة الجديد بناء مدرسة في وادي قدرّون تحت الهيكل، تعنى بالتربية الرياضيّة وبمنافسات الغلمان والرجال، الذين يكونون في الغالب عراة. يمكننا أن نتصوّر بسهولة مدى تأثير هذه الاحتفالات التي كانت تقام في المدينة المقدّسة، وغالبًا يوم السبت، على النفوس المطبوعة بالتقليد. حتّى الكهنة، كانوا يهملون خدمتهم المقدّسة في الهيكل ليتمكّنوا من الاشتراك في المنافسات ويشاهدوها (١ مكا ١: ١١- ١٥، ٢ مكا ٤: ٧- ١٧).

إلى هذا الوقت كان رئيس الكهنة ما يزال يتحدّر من سلالة صادوق. لكن، في العام ١٧٢ ق.م. حصل أحد الكهنة العاديّين من عائلة Bilga على رتبة رئيس الكهنة بطريقة غير مشروعة. لا نعرف اسمه اليهوديّ؛ لكنّه دعا نفسه، باليونانيّة مينيلاوس. ممّا قام به بعد أن استلم وظيفته أنّه قتل أونياس

الثالث، العام ١٧٠ ق.م. في المعبد السريانيّ للآجئين في دافني. إذ لم يكن من المعتاد إقالة رئيس كهنة شرعيٍّ حصل على وظيفته باستحقاق. فالذي يصير رئيس كهنة، يبقى في الوظيفة حتّى نهاية حياته. وكان أونياس الثالث منافسًا دائمًا لمينيلاوس، وظلّ اليهود الأتقياء يعتبرونه رئيس الكهنة الشرعيّ في إسرائيل. بقتله أنهى مينيلاوس هذه المشكلة. جعل الأسانيّون لاحقًا تاريخ هذا القتل بدء المرحلة المئويّة الأخيرة من تاريخ العالم، التي تنتهي بدينونة اللّه الأخيرة. (أنظر دا ٩: ٢٥- ٢٦، ١١: ٢٢، ٢ مكا ٤: ٣٠- ٣٨).

في السنة ١٦٩ ق.م.، أذن مينيلاوس للملك أنطيوخوس الرابع، الغارق في صعوبات ماليّة، بسرقة هيكل أورشليم. فأتت السرقة على كلّ شيء حتّى إنّه اقتلعت الزينة الذهبيّة من المدخل. وكان جواب الملك على مساهمة مينيلاوس هذه أنّه أصبح حاميًا دائمًا لسلطته (١مكا ١: ٢٠- ٢٨، ٢مكا ٥: ١١- ٢١).

في السنة ١٦٨ ق.م. سنّ مينيلاوس تشريعًا دينيًّا يعاقب بالموت كلّ من يمارس طقس الذبيحة حسب التوراة، ويمتلك لفائف من التوراة، ويختن الغلمان ويحفظ السبت (١مكا ١: ٤١- ٥٣، أنظر ٢مكا ٦: ١، ٥- ٦). يمكن تشبيه هذا الأمر بأن يصدر البابا في روما مرسومًا، يقضي بإعدام كلّ الذين يحتفلون بالقدّاس، ويملكون نسخة من الكتاب المقدّس، ويعمّدون أولادهم أو يمتنعون عن العمل يوم الأحد. إذا حصل هذا يومًا، تنتهي الكنيسة الكاثوليكيّة. هذا ما فعله مينيلاوس، رئيس الكهنة اليهوديّ، ووضعه حيّز التنفيذ.

بلغ التحديث الهيلّينستيّ لمينيلاوس ذروته العام ١٦٧ ق.م. حين أُلغيت العبادة القائمة حتّى ذلك الحين للإله اليهوديّ في هيكل أورشليم، واستُعيض عنها بعبادة الإله اليونانيّ زفس أولمبيوس. وحلّ التقويم القمريّ الوثنيّ المؤلّف من ٣٥٤ يومًا، مكان التقويم الشمسيّ الكهنوتيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا. آنذاك، لم يكن هذا التقويم يتضمّن، بحسب نظرة رئيس الكهنة الإصلاحيّة أيًّا من الأعياد اليهوديّة

المفروضة في التوراة. واستعيض عن هذه الأعياد بعيد الميلاد السنويّ للملك أنطيوخوس الرابع، الذي يعني اسمه الثاني «أبيفانس» «الإله الظاهر على الأرض». في كانون الأوّل من العام ١٦٧ ق.م.، يوم عيد ميلاد أبيفانس الوثنيّ، بدأ بتطبيق نظام العبادة الجديد هذا. في وقت لاحق اعترف بهذا العيد في فلسطين كلّها. فكان الكهنة ينتقلون مع مذابحهم من مكان إلى آخر، مجبرين السكّان اليهود على الاشتراك في العبادة الجديدة، ومراقبين تطبيق الأحكام الجديدة (١مكا ١: ٥٤- ٦٤، ٢مكا ٦: ٢- ٤، ٧- ١١).

ليس من المستغرب، في هذه الظروف، أن يكون الأتقياء من بين اليهود في فلسطين، غادروا بلادهم جماعيًّا. فالتشريع الدينيّ الذي صدر العام ١٦٨ ق.م.، جعل ممارسة العيش بحسب التوراة أمرًا مستحيلاً في فلسطين. ودمّر تدنيس الهيكل عبر فرض عبادة الإله الوثنيّ، وإلغاء الأعياد اليهوديّة كلّ الروابط بالأراضي المقدّسة. فكان الحلّ الوحيد هو الهروب من قبضة مينيلاوس ومساعديه، الذين كانت دولة الاحتلال السلوقيّة تحميهم بشكل فعّال.

اختبأ عدد لا يستهان به من اليهود الأتقياء تحت الأرض. ومضى كثيرون إلى الأراضي الجبليّة النائية أو إلى صحراء اليهوديّة. ورحل عشرات الآلاف مع عائلاتهم إلى الأراضي المتاخمة، واستوطنوا هناك وأسّسوا اتّحادات لحماية الربط الاجتماعيّة عند المغتربين، وكان على هذه الجماعات تهيئة بيئة تسمح بعيش تقيّ بحسب وصايا التوراة في هذه المناطق الوثنيّة.

كانت هذه بداءة تشكيل جماعات منظّمة لهذه الفرق اليهوديّة التي كانت تعيش في فلسطين، ولكنّها اضطرّت إلى التغرّب عنها. وتأسّست من الهاربين إلى مناطق شرق نهر الأردن، وإلى جلعاد وبيريا والنبطة أكبر منظّمة من حيث عدد الأعضاء، وهي منظّمة الحسيديم، أي «الأتقياء». لا يمكننا أن نحدّد عدد المنظّمات اليهوديّة الجديدة التي ظهرت آنذاك في الأرض المحيطة بفلسطين. نعرف سبعًا منها على الأقلّ (أنظر 4Q pPsa 1-10,IV,23-24)

تصف أسفار المكابيّين التطوّر اللاحق. فلم يؤدّ مشروع مينيلاوس الذي نجح في فرض العبادة الجديدة في فلسطين قصرًا، إلى الهجرة وحسب، بل إلى مقاومة داخليّة أيضًا. ففي موداين، إحدى القرى الصغيرة، رفض الكاهن متياس وأولاده، الذين سمّوا بالمكابيّين، الذبائح الوثنيّة. وقتل متياس بنفسه أوّل ساكن كان مستعدًّا لتقديم الضحيّة. بعد ذلك، هرب مع أولاده إلى الجبال وأسّس مجموعة مارست المقاومة المسلّحة (١مكا ٢: ١- ٢٨، أنظر ٢مكا ٥: ٢٧، ٨: ١- ٧).

والتحق مئات ثمّ آلاف من المتطوّعين بمقاومة المكابيّين. والأمر الذي كان يحمل دلالة كبيرة في تصرّف الأتقياء الذين بقوا في فلسطين، هو أنّهم لم يقاتلوا يوم السبت. اكتشف السلوقيّون المحتلّون هذا الأمر بعد فترة وجيزة، فقاموا بذبح كثيرين ممّن لم يكونوا يدافعون عن أنفسهم يوم السبت (١مكا ٢: ٢٩- ٣٨). أمّا الأتقياء الذين كانوا في الأرض والذين ارتبطوا مع المكابيّين، فانقسموا حيال هذه المسألة. فقرّر قسم منهم عدم الهجوم على الأعداء يوم السبت، والاستعاضة عن ذلك بالدفاع عن النفس باستعمال القوّة. فضّل آخرون احترام السبت على حياتهم فتركوا أنفسهم يبادون من دون مقاومة أيّام السبت.

أمّا المكابيّون وقوّاتهم فكانوا يقاتلون يوم السبت أيضًا. فدفعوا دولة الاحتلال السلوقيّة أكثر فأكثر إلى الدفاع وأمّنوا لأنفسهم نقاط حماية في أماكن عديدة في الأرض. في نهاية العام ١٦٤ ق.م. نجحوا في الدخول إلى مدينة أورشليم، ووضعوا حدًّا لعبادة زفس أولمبيوس، وأعادوا الاعتبار إلى العبادة التقليديّة لإله إسرائيل. باستثناء ذلك لم يغيّروا الكثير. فبقي مينيلاوس رئيس كهنة. وركّز المكابيّون على إيقاع هزائم أخرى بقوّات الاحتلال السلوقيّة في كلّ مكان من الأرض. فقُتل الملك أنطيوخوس الرابع أثناء محاولة لسلب أحد الهياكل في بلاد ما بين النهرين. ومنح ابنه أنطيوخيوس الخامس أيفاتور (١٦٤-١٦٢ ق.م.) يهود فلسطين الحرّيّة في ممارسة دينهم بطريقة تقليديّة. لكن إمكانيّات ممارسة دينيّة ملائمة بقيت محدودة.

مات مينيلاوس السنة ١٦٢ ق.م. وعيّنت الحكومة السلوقيّة كاهنًا عاديًا يُدعى إلياقيم (باليونانيّة ألكيموس) رئيس كهنة. وأرسل إليه الحسيديم الذين كانوا نظّموا أنفسهم في شرق الأرن، وفدًا من ممثّليهم للتفاوض على النظام الجديد للعبادة في أورشليم. أمر ألكيموس بقتل كلّ أعضاء هذا الوفد، الذين أمكن له التوصّل إليهم، وكان عددهم ستّين (١مكا ٧: ١٣– ١٨، أنظر ٢مكا ١٤)، الأمر الذي عمّق الهوّة التي تفصل بين الهيكل والجماعات التي عاشت في المهجر.

معلّم الحقّ كرئيس كهنة

مات ألكيموس العام ١٥٩ ق.م.، لا نعرف من المصادر المعاصرة ماذا حصل بوظيفة رئيس الكهنة بعد ذلك. ينتهي سفر المكابيّين الثاني في العام ١٦٠ ق.م. ولا يذكر سفر المكابيّين الأوّل، المتعاطف مع الحشمونيّين، أي رئيس كهنة قبل المكابيّ يوناتان، الذي أصبح رئيس كهنة العام ١٥٢ ق.م.. فهو لا يأتي على ذكر أونياس الثالث أو ياسون أو مينيلاوس. يرد فقط اسم ألكيموس. لم يستعمل المؤرّخ فلافيوس يوسيفوس إلاّ سفر المكابيّين الأوّل كمصدر للمعلومات عن تلك الفترة. فحلّ المعضلة بقوله إنّه لم يكن هناك أيّ رئيس كهنة في أورشليم لمدّة سبع سنوات (Antiquitates 20, 237).

ولكن، إذا نظرنا إلى معطيات تلك الفترة، يصعب قبول الفرضيّة القائلة بشغور وظيفة رئيس الكهنة في تلك الفترة. العام ١٦٤ ق.م. أدخل المكابيّون، إضافة إلى العبادة التقليديّة، الاحتفال السنويّ بالأعياد اليهوديّة في الهيكل. أعظم تلك الاحتفالات يوم الغفران الذي لا يمكن افتتاحه، حسب التوراة، من دون رئيس كهنة ما دام الهيكل قائمًا. وأجرى المكابيّون المقاومون العام ١٥٧ ق.م. معاهدة سلام مع السلوقيّين، فكان هدوء في الأرض منذ ذلك الوقت. فلا سبب إذًا للاستغناء عن الاحتفالات السنويّة ليوم الغفران، حيث يؤدّي رئيس الكهنة دورًا أساسيًّا وضروريًّا.

ساعدتنا اكتشفات قمران على سدّ الثغرات في المعلومات عن التقليد التاريخيّ في ذلك الوقت. فهي تظهر أنّ معلّم الحقّ، قبل تأسيسه اتّحاد الأسانيّين، كان رئيس كهنة في أورشليم، وهو الذي سبق

مباشرة يوناثان المكابيّ الذي تسلّم منصب رئيس الكهنة العام ١٥٢ ق.م. لا نعرف ما إذا كان معلّم الحقّ خلف رئيس الكهنة ألكيموس الذي مات السنة ١٥٩ ق.م. ربما تولّى هذا المنصب في وقت لاحق خلال هذه السنوات السبع.

تشكّل ألقاب معلّم الحقّ براهين قاطعة على أنّه كان رئيس كهنة في أورشليم. فتسميته المألوفة «معلّم الحقّ»، تعني بالعبريّة (moreh ha-se-dek) «معلّم الحقّ» (الوحيد بحسب التوراة). هذا لقب وظيفيّ مألوف لرئيس الكهنة الذي يعتبر أعظم سلطة تعليميّة في إسرائيل. يصحّ هذا في تسميات هذه الشخصيّة بـ"moreh ha-jachid"، أي «المعلّم الفريد»، وبـ"doresch ha- torah"، «مفسّر التوراة (الأعلى رتبة)». وكما يُطلق على رئيس الكهنة سمعان في سفر يشوع بن سيراخ (سير٥٠: ١)، هكذا يُطلق على معلّم الحقّ لقب "ha-kohen"، أي «الكاهن (بامتياز)»، ما يعني أنّه كان رئيسًا لخدمة الهيكل في أورشليم.

إضافة إلى ذلك، تُظهر كمّيّة كبيرة من نصوص قمران أنّ معلّم الحقّ لم يدّعِ لنفسه رتبة رئيس كهنة، من دون أن يكون قد تولّى هذا المنصب في وقت ما. وكان هو صاحب المنصب الحقيقيّ في أورشليم قبل أن يطرده يوناثان. فهو بهذا يشبه رئيس الكهنة أونياس الثالث الذي أُقيل السنة ١٧٥ ق.م.، وهرب إلى سورية، وابنه أونياس الرابع الذي تولّى، بعد مقتل أبيه (السنة ١٧٠ ق.م.) منصب رئيس الكهنة في أورشليم لفترة قصيرة، لكنّ مينيلاوس طرده فهرب إلى مصر وأنشأ هناك معبدًا يهوديًّا في ليونتوبوليس، أغلقه الرومان العام ٧٣ م. من دون ممارسة سابقة للوظيفة في أورشليم، لم يكن ممكنًا قطّ لأونياس الرابع أن يؤسّس هذا المعبد معتمدًا فقط على حقّ خلافته. لقد شيّده ليتمكّن من الاستمرار في ممارسة رئاسته الكهنوتيّة. لكن معلّم الحقّ المطرود من وظيفته تصرّف بشكل آخر. فهو لم يؤسّس معبدًا خاصًّا في البلاد الأجنبيّة الآمنة، بل استعاض عنه بتأسيس اتّحاد الأسانيّين.

تأسيس اتّحاد الأسانيّين

تمّ التوصّل، السنة ١٥٧ ق.م. إلى معاهدة سلام بين السلوقيّين ويوناتان المكابيّ، قائد الوحدات اليهوديّة. فنقل هذا الأخير مقرّه الرئيس إلى مخماس، التي تبعد اثني عشر كيلومترًا إلى شمال أورشليم. ولم يعد له شيّ في العاصمة، التي بقيت تحت سيطرة السلوقيّين. يبقى أن نذكر أنّ يوناتان يدين بنصره الحاسم على قائد الحرب السلوقيّ Bakchides العام ١٥٧ ق.م.، قرب بيت لحم، إلى دعم قبيلتين بدويّتين من صحراء يهوذا (١ مكا ٩: ٦٦). إحدى هاتين القبيلتين قبيلة التعامرة، الذين يسكنون حتّى اليوم في منطقتهم المتوارثة والذين اكتشفوا في السنين ١٩٤٧ حتّى ١٩٥٦ كهوف المخطوطات الأكثر أهمّيّة في قمران.

انقلبت الموازين لصالح يوناتان، عندما طالب الإسكندر بالاس بحقّه في عرش السلوقيّين، وأتى مع جيش جرّار إلى عكا. خلال هذه الأزمة، توجّه الملك السلوقيّ الحاكم، ديميتريوس الأوّل سوتير (١٦٢-١٥٠ق.م.) إلى يوناتان المكابيّ، راجيًا مساعدة عسكريّة. وافق يوناتان على ذلك شرط أن يمنح، في المقابل، حقّ الإقامة في أورشليم. عندما دخل المدينة هرب قسم غير قليل من السكّان من هذا الحاكم المخيف.

لكن، ما أن استولى يوناتان على مدينة أورشليم، حتّى بدّل حلفاءه وعرض على الإسكندر بالاس دعمه له، قابل تعيينه رئيس كهنة. هكذا جمع يوناتان المكابيّ السلطتين في شخصه: فكان قائدًا عسكريًّا، يملك جيشًا قويًّا، وحليفًا قديرًا، هو الإسكندر بالاس، ملك السلوقيّين (١٤٥-١٥٠ ق.م.)، الذي استطاع السيطرة على العرش. بهذه الصفة صار يوناتان المكابيّ حاكمًا سياسيًّا مطلق السلطة في اليهوديّة والمناطق المتاخمة. وكان أيضًا رئيس كهنة، فكانت له السلطة الدينيّة العليا في الديانة اليهوديّة، على الأقلّ في نظره هو.

عندما استحوذ يوناتان، في خريف السنة ١٥٢ ق.م.، على منصب رئيس الكهنة بالقوّة، نجح

سلفه، معلّم الحقّ، في الهرب من أورشليم. ولجأ إلى سورية، إلى أعضاء جماعة «العهد الجديد» في دمشق (CD VII,18-20). هناك صار بمأمن من يوناتان.

بصفته رئيس الكهنة في أورشليم، كان معلّم الحقّ الممثّل الأعلى لعهد الاختيار، الذي منحه اللّٰه في ما مضى لشعبه إسرائيل على جبل سيناء. ووفقًا للنظرة التقليديّة إلى وظيفته بقي كذلك طوال حياته. لم يكن للمغتصب يوناتان، في نظره، حقٌّ في أن يكون رئيس كهنة. واعتبر أنّ عهد اللّٰه مع إسرائيل ابتعد مع معلّم الحقّ، كممثّل له، عن أورشليم وهو يقيم الآن في المنفى. ولا يضمّ هذا العهد الآن إلاّ أولئك اليهود الذين ظلّوا أمناء لرئيس الكهنة المعزول، والذين سيتبعوه في المستقبل. هذا تُظهره، بوضوح لا لبس فيه، شهادات مماثلة خاصّة بمعلّم الحقّ
(1Q Hodajot II, 21 - 22. 28, IV, 23 - 25, V, 8 - 9. 23, VII, 6 - 10. 18-25).

المهمّ بالنسبة إلى المستقبل أنّ معلّم الحقّ لم ينتظر ليرى كيف ستسير الأمور، ومن سيأتي إليه من الذين يعتبرونه ممثّلاً دائمًا لإسرائيل كلّه. فبعيد نفيه أخذ المبادرة بنفسه، وراح يتّصل بالمجموعات والتنظيمات اليهوديّة الأخرى كلّها، التي كانت قد نشأت في زمن الاضطهاد في أماكن أخرى في فلسطين. وعنده أنّ اللّٰه، في بادئ الأمر، سيجمع في الأرض المقدّسة أجزاء إسرائيل المبعثرة كلّها، قبل أن تأتي الدينونة المنتظرة في وقت قريب، ويبدأ زمن الخلاص. كان معلّم الحقّ مقتنعًا تمامًا بأنّ هذه الأحداث ستجري قريبًا وأنّ اللّٰه نفسه كان قد عيّنه رئيس الكهنة الوحيد الشرعيّ لإسرائيل كلّه، وجعله أداة وممثّلاً مسؤولاً لتحقيق مشروع اللّٰه هذا. كان الوقت قليلاً، أمّا ما ينبغي تحقيقه، في السنوات القليلة التي تفصل عن الدينونة الأخيرة، فكان كثيرًا.

تحتوي نصوص قمران على معطيات تفصيليّة كثيرة عمّا حدث آنذاك، وعن الأشخاص الذين اشتركوا في هذه الأحداث. كان كهنة كثيرون، من بينهم مَن ينتمي إلى سلالة صادوق العريقة، ومواطنون ذوو مناصب رفيعة في إدارة الهيكل، قد هربوا مع معلّم الحقّ، وشكّلوا حاشيته المقربة. من جهة أخرى، برزت خلافات في نواحٍ عديدة. رفض قسم من أعضاء جماعة «العهد الجديد»

العودة إلى الأرض المقدّسة، لأنّ اللّه، في رأيهم، أسلم الهيكل والأرض للجاني بشكل نهائيّ، ولن يأتي خلاص إسرائيل إلاّ من المنفى الوثنيّ. ورفض قسم من الحسيديم، الذين كانوا هاجروا في وقت سابق إلى الأردن، حقّ معلّم الحقّ بالاحتفاظ بوظيفة رئيس الكهنة مدى الحياة. فاعتبروا أنّ الذبائح المنصوص عليها في التوراة، يجب أن تقدّم في هيكل أورشليم، مهما كانت الشروط الحاليّة، من دون أن يكون معلّم الحقّ عاد بالضرورة إلى منصبه الموروث، ومن دون أن يكون التقويم الشمسيّ ذو الـ ٣٦٤ يومًا، عاد إلى الاستعمال في طقس الهيكل. هاتان هما المشكلتان الأكثر أهمّيّة عند المجموعات اليهوديّة التي عاشت في النفي في ذلك الوقت.

لكن المشكلة الرئيسة واجهت معلّم الحقّ في الأرض المقدّسة ذاتها. عندما نجح في السيطرة على أقسام كبيرة من مجموعات المنفى المتنوّعة واستعدّ للعودة إلى الوطن، أرسل، بصفته رئيس كهنة معترفًا به، إرشادًا سلطويًّا إلى يوناتان، يدعوه فيه للتنازل عن منصب رئيس الكهنة، والاكتفاء بالزعامة السياسيّة، وذلك لخير إسرائيل كلّه (Q4, MMT) لكنّ يوناتان رفض هذا الطلب ورد بمحاولة فاشلة للقضاء على المنافس المزعج من طريق القتل
.(Q P ppsa 1 - 10, IV, 7 - 9, 1Q pHab XI, 2 4)

رغم هذه المشاكل والصعوبات كلّها، نجح معلّم الحقّ في دفع سبع مجموعات في المنفى (Q4 pPsa 1-10,IV,23-24) إلى العودة إلى الأرض المقدّسة، جزئيًّا أو بشكل كامل. وهناك نظّمها ودمج في ما بينها في اتّحاد واحد، اعتبر مثلاً لكلّ إسرائيل. كثيرون ممّن بقوا في الأرض انضمّوا إلى هذا الاتّحاد، فنشأت، بهذا، المنظّمة الدينيّة الكبرى في اليهوديّة الفلسطينيّة في ذلك الوقت.

بغضّ النظر عن مجموعات متفرّقة لا أهمّيّة لها، بقيت ثلاث مجموعات خارج الاتّحاد الأسانيّ، كلّ منها أصغر حجمًا من هذا الاتّحاد. هذه المجموعات الثلاث هي أوّلاً، أعضاء جماعة «العهد الجديد» في دمشق الذين لم يرغبوا بالعودة، وثانيًا، أفراد من «الحسيديم» الذين صار يطلق عليهم اسم

«الفرّيسيّين»، أو «المنشقّين»، وثالثًا، كهنة هيكل أورشليم الباقين التابعين ليوناتان. أمّا النخبة من هؤلاء الكهنة، فنظّموا أنفسهم في وقت لاحق، وعرفوا بالصدّوقيّين، لأنّه كان في صفوفهم أعضاء يتحدّرون من سلالة صادوق الكهنوتيّة.

فكانت نتيجة عمليّة التوحيد التي قام بها معلّم الحقّ، والتي نجحت إلى حدّ كبير من دون أن تكون شاملة، أن وجدت ثلاثة أحزاب دينيّة في اليهوديّة، هي الأسانيّون، والفرّيسيّون، والصدّوقيّون.

أمّا المجموعة الرابعة في الأرض فكانت تتألّف من قوّات يوناتان التي كانت تابعة له شخصيًّا كأعلى آمر عسكريّ. صحيح أنّهم كانوا معتدلين من الناحية السياسيّة الدينيّة، ولكنّهم، بصفتهم أداة يستعملها للسيطرة على السياسة الداخليّة الحاكم، الذي كان السلوقيّون اعترفوا به رئيس كهنة في أورشليم، حالوا دون أن يحقّق معلّم الحقّ مآربه في السيطرة على خدمة هيكل أورشليم. وهكذا نرى، أنّ عمليّة التوحيد التي قام بها معلّم الحقّ، لم تصطدم بخلافات يهوديّة داخليّة في المسائل التعليميّة، بل بمعطيات سياسيّة مرتبطة بالسلطة، لم يكن تغييرها أمرًا سهلاً، خصوصًا لمعلّم الحقّ الذي لم تكن لديه أيّ قوة سياسيّة.

في البدء، لم يكن ثمّة أسانيّون خارج اليهوديّة. إلاّ أنّ معلّم الحقّ بادر إلى تأسيسهم وهو في منفاه في سورية. فكان يستقبل هناك وفودًا من مجموعات المنفى المختلفة. من منفاه هذا كان يتنقّل من مجموعة إلى مجموعة، وخصوصًا إلى تلك التي كانت تسبّب المشاكل مثل فرقة الحسيديم (1 pHab V,8-12 أنظر (II, 1-3)، وكان ما يزال في المنفى عندما حاول يوناتان الاعتداء عليه (1Q pHab XI, 2-8)، بعد أن تسلّم الإرشاد الذي يدعوه فيه إلى التنازل عن منصب رئيس الكهنة. إلاّ أنّ تأسيس الاتّحاد الأسانيّ لم يحدث في المنفى، بل في اليهوديّة، الأرض الأمّ، وحصل هذا عن وعي تامّ. فقد رأى معلّم الحقّ، عند تأسيس اتّحاده الأسانيّ، أنّه ينبغي لإسرائيل كلّه أن يكون تحت سلطته كرئيس كهنة في الأرض المقدّسة، وألاّ يكون انتظار دينونة اللّه الوشيكة خارج هذه الأرض.

إلى الآن، لا نعرف، من نصوص قمران، ما إذا كان معلّم الحقّ، اتّصل، في إطار مبادراته، باليهود في العالم الآخر، خصوصاً بأولئك الذين كانوا في بلاد ما بين النهرين ومصر. في كلّ حال، يبدو أنّه لم يقصهم عن مخطّطه العامّ، ولو فكريًّا، كما يظهر لاحقًا من تفسير إشعياء الأوّل. الأمر المهمّ بالنسبة إلى معلّم الحقّ أنّه لا يمكن أن يكون ثمّة إسرائيل، إلاّ في حدود تلك الأرض التي كانت مُلكًا خاصًّا للّه، ودخل إليها شعب إسرائيل بقيادة يشوع، بعد موت موسى.

تمّ تأسيس الاتّحاد الأسانيّ في اليهوديّة على يد معلّم الحقّ بعد عشرين عامًا على مقتل رئيس الكهنة أونياس الثالث (CD I,9-11). لا نعرف في أيّ مكان حدث هذا. مهما يكن من أمر، لم تكن قمران قد أنشئت بعد. فهي، كما سبق وذكرنا، لم تنشأ إلاّ بعد نصف قرن على تأسيس الاتّحاد الأسانيّ.

أهمّ من ذلك المعطيات التنظيميّة التي رافقت تأسيس الاتّحاد الأسانيّ. فقد استقرّ أعضاء مجموعات المنفى المختلفة، الذين عادوا إلى الأرض، في مواطنهم السابقة، حيث كان لديهم أملاك، أومنازل، أو أقرباء من عائلاتهم الكبيرة، لم يهاجروا معهم. وهكذا، اختلط أعضاء مجموعات المنفى المتنوّعة في أماكن عدّة. وأمكن للذين بقوا في الوطن الانتساب إلى الاتّحاد. أمّا من الناحية التنظيميّة، فكان لا بد من أن يجتمع، على الأقلّ، عشرة رجال بالغين في مكان ما، وبينهم كاهن، ليتمكّنوا من بناء وحدة تنظيميّة محلّيّة.

من جهة، كان الاتّحاد التنظيميّ الأعلى شكليًّا. واعتُبرت المجموعات المحلّيّة كلّها هيئات جزئيّة من الاتّحاد. وكانوا يخضعون، مباشرة، لسلطة معلّم الحقّ وإرشاده. وكانت هناك هيئة توجيهيّة مركزيّة ملحقة به، مؤلّفة من الكهنة الصدوقيّين، تنسّق وتدير الاتّحاد كلّه. لم يكن ثمّة تعليم خاصّ بالأسانيّين، باستثناء ما قاله معلّم الحقّ من ضرورة تطبيق أقوال الأنبياء على ظروفه الزمنيّة الخاصّة.

كانت التوراة السلطة الرئيسة الملزمة للأسانيّين، وكان معلّم الحقّ، دون غيره، مفسّرها، الذي يتمّ الرجوع إليه في حال الالتباس. وقبل معلّم الحقّ أن تبقى الأنظمة الحقوقيّة التي نشأت في المنفى قائمة، ولكن بعد أن أجرى عليها بعض المراجعات النقديّة، ورفض جزءًا منها وأكمل آخر. وهكذا تبنّى الأسانيّون، على سبيل المثال، من جماعة «العهد الجديد» في دمشق قوانينها المتعلّقة بالزراعة وتنظيم السبت. ولم تنشأ المجموعات القانونيّة الأخرى عند الأسانيّين إلاّ في وقت لاحق. وجمع مؤلّف كتاب دمشق، في القرن الأوّل ق.م.، بشكل نهائيّ، إضافة إلى الأسفار، كلّ ما كان يجب المحافظة عليه عند الأسانيّين من الناحية القانونيّة.

من ناحية أخرى، لم يكتف معلّم الحقّ بأن يجمع تحت سلطته كلّ أجزاء إسرائيل المبعثرة آنذاك، بل طالب، منذ البدء، بأن يؤهّل كلّ فرد نفسه للعضويّة في هذا الاتّحاد الذي يضمّ إسرائيل كلّه. فبعد إنجاز التأسيس الشكليّ، أقرّ معلّم الحقّ قاعدة تنصّ على أنّ على كلّ من يريد أن يصير عضوًا كاملاً في الاتّحاد الأسانيّ أن يُثبت، على امتداد فترة من الزمن، أنّه يهوديّ تقيّ حقيقيّ عبر دراسة التوراة وأسفار الأنبياء، وعبر سلوك حياة ملائم واجتياز امتحان القبول.

في ما بعد، حدّدت هذه الفترة بثلاث سنوات. أدّت هذه التدابير إلى أنّ اتّحاد الأسانيّين لم يقم بشكل كامل، فعليًّا، إلاّ بعد مرور بعض الوقت على تأسيسه الشكليّ. وفي وقت لاحق، نتج من قساوة القوانين المتعلّقة بالقبول أنّ عدد الأسانيّين بقي قليلاً نسبة إلى تجاوب الشعب معهم. وفي نهاية المطاف، صار الأسانيّون، بسبب قوانين الدخول هذه، قلّة نخبويّة من المعلّمين، وبلغوا بهذا ما لم يبلغه أيّ تنظيم دينيّ من قبل.

تاريخ الأسانيّين اللاحق

صحيح أنّ اتّحاد الأسانيّين كان، منذ تأسيسه، المجموعة الدينيّة التي تضمّ أكثر الأعضاء في الأرض اليهوديّة الأمّ في إسرائيل، إلاّ أنّ وظيفة رئيس الكهنة بقيت، بفضل السلوقيّين، في يد يوناتان المكابيّ الذي كان هيكل أورشليم خاضعًا لأمرته. وكان الصدّوقيّون منخرطين في تركيبة السلطة هذه. وساهم الفرّيسيّون في بقاء الأمور على حالها. وكان العامّة من السكّان اليهود مسرورين لأنّ الخلافات الدينيّة والنازعات الحربيّة قد انتهت. لذا، تمّ التأقلم مع الظروف السائدة آنذاك. لئن كان الأسانيّون يتمتّعون بالتقدير الشعبيّ الذي يليق بهم، إلاّ أنّ الأكثريّة تجاهلت حقّ التمثيل الذي يتمتّع به معلّم الحقّ في الأمور التي تهمّ جميع إسرائيل. واشتركوا، بدلاً من ذلك، في خدمة الهيكل التي كانت تسهر عليها السلطة الحاكمة.

أمّا الحدث الذي أثّر في مجريات الأمور والتطوّر اللاحق فجرى في أيلول من السنة ١٤٠ ق.م.. قبل ثلاث سنوات كان يوناتان وقع في قبضة الحاكم السلوقيّ تريفون، فخطفه وقتله. وخلفه أخوه سمعان، الذي أرغم آخر قاعدة سلوقيّة في فلسطين، في حصن ضمن أورشليم، على الاستسلام، فحرّر بذلك الأرض نهائيًّا من كلّ سيادة غريبة، وحقّق ما قاتل الشعب في سبيله. واستعمل سمعان هذا النصر الذي استمرّ ربع قرن لتكوين حلف سياسيّ داخليّ.

جعل سمعان كهنة الهيكل ونوّاب الشعب الرسميّين وممثّلي العائلات العريقة للمنطقة ونبلاء اليهود، «الشيوخ»، ممثّلي القرى والبلدات، يوافقون على مرسوم قُبل مضمونه في اجتماع شعبيّ في أورشليم، وبقي نصّه منقوشًا على صفيحة من البرونز في دهليز الهيكل. نصّ هذا المرسوم، على أن يبقى سمعان المكابيّ، بسبب إنجازاته السياسيّة والدينيّة، في وظيفتيه كقائد سياسيّ ورئيس كهنة، «إلى الأبد»، أي نسله أيضًا، إلى أن «يظهر نبيّ حقيقيّ» (١مكا ١٤- ٤١). وليس من جهة يمكنها أن تغيّر هذا المرسوم في نطاق سيطرة الحشمونيّين، إلاّ إذا كانت لها سلطة كسلطة موسى، أي إذا استطاعت أن تضيف إلى التوراة قوانين أخرى معادلة، أو إذا أمكنها أن تحصر الكهنوت في نسل صادوق غير المذكور في التوراة.

حتّى معلّم الحقّ الذي كانت اختصاصاته مقتصرة على تفسير التوراة الموجودة، أقصي بهذا عن السلطة السياسيّة الداخليّة وحُدّد نفوذه بشكل نهائيّ على الأسانيّين وعلى من أيّدهم من الشعب. من الناحية السياسيّة الدينيّة، كانت هذه الخسارة أقسى ما مني به منذ طرده من الوظيفة قبل اثنتي عشرة سنة، على يد يوناتان. من جهة أخرى، كانت وظيفة رئيس الكهنة، التي شغلها يوناتان بالقوّة، حُدّدَت من الناحية القانونيّة لصلحة المكابيّين، فلم يعد لمعلّم الحقّ، من الناحية السياسيّة، حظّ في استعادتها. من البدهيّ ألاّ يكون أقرّ بوجهة النظر هذه، ولا حتّى الأسانيّون الذين معه. أمّا من وجهة نظر سمعان، فلم يعد هناك أيّ خطر على فقدان وظيفة رئيس الكهنة، الأمر الذي ضمن له بقاءه في السلطة.

رغم ذلك واجه سمعان صعوبة كبيرة في فرض هذا الواقع الذي يعطي سلطة رئيس الكهنة للعائلة الحشمونيّة. وقد ظهر هذا في أنّ الفرّيسيّين طلبوا من ابنه وخلفه يوحنّا هيركانوس الأوّل (١٣٤-١٠٤ ق.م.) التنازل عن وظيفة رئيس الكهنة والاكتفاء بالسلطة السياسيّة. وهيركانوس هذا هو أوّل من استطاع أن ينتزع من الصدّوقيّين إقرارًا بعضويّته في تنظيمهم النخبويّ، وهذا ما لم يحظ به أبوه سمعان وأخو أبيه يوناتان، اللذان كانا، بصفتهما رئيسي كهنة، أسياد الصدّوقيّين في الخدمة. غير أنّ الأسانيّين تصرّفوا، من وجهة النظر السياسيّة الواقعيّة، بطريقة حياديّة. رغم أنّ معلّم الحقّ مات حوالى ١١٠ ق.م.، إلاّ أنّنا لا نجد في نصوص قمران، أيّ تهجّم على سمعان أو يوحنّا هيركانوس الأوّل كرئيسي كهنة.

إنّ علاقة الأسانيّين الضعيفة لكن، في الوقت عينه، الهادئة، من وجهة النظر السياسيّة الواقعيّة، مع السلطة الحشمونيّة محكومة بالظروف التي رافقت ظهور الأسانيّ الأوّل في التقليد التاريخيّ العام. كان اسمه يهوذا، وكان يعلّم يوميًّا، في قاعات التعليم في هيكل أورشليم، جماعات متزايدة العدد، من الأسانيّين الراغبين بالتعلّم. ولكن، في أحد أيّام العام ١٠٣ ق.م. أصيب بنكسة قويّة. فقد تنبّأ قبل الظهر بأنّ انتيغونوس، أخا رئيس الكهنة والملك الحاليّ أريستوبولوس الأوّل (١٠٤-١٠٣ ق.م.) سيُقتَل في اليوم عينه في «برج ستراتون». و«برج ستراتون» هو تسمية أخرى لمدينة قيصريّة البعيدة.

الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط الفلسطينيّ. لكنّ يهوذا الأسانيّ جفل عندما رأى أنتيغونوس بنفسه يجوب الهيكل. الأمر الذي يعني أنّه لا يمكن أن يلاقي حتفه في قيصريّة في اليوم ذاته. ولكنّ هذا الأسانيّ وتلاميذه ارتاحوا عندما سمعوا بعيد ذلك بمقتل انتيغونوس في أحد الممرّات المعتمة في مدينة أورشليم، كان يطلق عليه أيضًا اسم «برج ستراتون».

يروي فلافيوس يوسيفوس عن هذه الحادثة ليعظّم موهبة التنبّؤ عند الأسانيّين (Bellum 1,78-80). وتظهر روايته، في الوقت عينه، أنّ وجود الأسانيّين كجماعة سياسيّة دينيّة كان أمرًا بدهيًّا حتّى في أورشليم ذاتها. وتظهر رسالة وجّهها أحد الأسانيّين إلى الملك الإسكندر يناوس، يتمنّى له الخير بعد انتصاره السياسيّ الداخليّ حوالى ٩٠ ق.م. - والتي لم ترسل قطّ - أنّ الأسانيّين تكيّفوا مع الواقع السائد.

أكثر ما آلم الأسانيّين في التعاطي مع قيادة الدولة ازدياد عدد الفرّيسيّين في المنطقة واتّساع نفوذهم. فقد ألغى هؤلاء في نظامهم الأولويّة التقليديّة للكهنة وأجازوا للعلمانيّين أن يكونوا معلّمين، الأمر الذي شكّل إهانة كبيرة للكهنة باعتبارهم مسؤولين حصريًّا عن الأمور التشريعيّة، ودعوا إلى تفسير للتوراة يشدّد على المعنى الحرفيّ لكلماتها. فضّلت العامّة من الناس في اليهوديّة هذا النوع من التفسير السهل على تفسير الأسانيّين الصعب. أمّا الأسانيّون فشتموا الفرّيسيّين، بسبب تسهيلهم إتّباع التوراة، ونعتوهم بـ "dorsche ha - chlakot"، أي «الباحثين عن التملّق»، لكونهم دعوا إلى ممارسة وصايا التوراة التي تتميّز بالتساهل.

من الأمثلة على ذلك أنّ الفرّيسيّين اعتبروا، تمامًا مثل الربّانيّين في ما بعد، أنّه من المسموح أن يتزوّج العمّ بواحدة بنات أخيه، لأنّ التوراة لا تُحرّم ذلك بوضوح. أمّا الأسانيّون، فأشاروا، إلى أنّ التوراة تمنع العمّة من الزواج بابن أخيها (لا ١٨ : ١٣)، وهذا، بحسب رأيهم، يجب تطبيقه على علاقات القربى المشابهة. لهذا السبب اتّهم الأسانيّون الفرّيسيّين بـ«الفجور» وبـ«تدنيس المقدّسات»

(CD V,7-10). يمكننا أن نشبّه هذا اليوم باتّهام الذين يدافعون عن الإجهاض بالإجرام من دون أن يكونوا قاموا فعليًّا بعمل إجراميّ.

أدّت التفاسير المختلفة، منذ البدء، إلى أنّ قسمًا من الحسيديم، عارض مشاريع التوحيد الإسرائيليّة العامّة التي أطلقها معلّم الحقّ (1Q pHab V, 9-1)، فأسّس أعضاؤه تنظيمًا مستقلاً، ودعوا «بالفرّيسيّين». تُبيّن نصوص قمران كيف استمرّت هذه الخلافات في وجهة النظر القانونيّة وكيف تطوّرت في نقاط عدّة. بالنسبة إلى تفسير التوراة، تطابقت بشكل كبير المواقف القانونيّة للأسانيّين مع تلك العائدة للصدّوقيّين. أمّا الانقسام بين هاتين المجموعتين فكان لأسباب سياسيّة. على العكس، طوّر الفرّيسيّون أنفسهم أكثر فأكثر إلى منافسين دينيّين حقيقيّين وإلى قطب معادٍ للأسانيّين في اليهوديّة الفلسطينيّة، وتعمّقت الهوّة بين المجموعتين أكثر فأكثر. وبما أنّ التنافس على حقّ وظيفة رئيس الكهنة بين يوناتان المكابيّ ومعلّم الحقّ لم يزعج الفرّيسيّين، وبما أنّهم اشتركوا من دون أيّ معارضة في طقوس الذبائح في هيكل أورشليم، رغم اعتماد التقويم القمريّ الذي وضعه يوناتان، كان لهم في الوقت عينه الحظ الأفضل في المساهمة في السلطة السياسيّة وكسب النفوذ.

يبدو أنّ الفرّيسيّين نجحوا للمرّة الأولى في هذا في بدء حكم الإسكندر يناوس (١٠٣–٧٦ ق.م.). لكن محاولاتهم السياسيّة الداخليّة في قلب الحكم حوالى ٩٠ ق.م. باءت بالفشل، وانتهت بصلب عدد كبير منهم. في أيّام الملكة ألكسندرة سالومة (٧٦–٦٧ ق.م.) عاد الفرّيسيّون فتمتّعوا باعتبار كبير، وأصبحوا جماعة ذات شأن في السنهدريم. ولكنّ الملك ورئيس الكهنة أريستوبولس الثاني (٦٧–٦٣ ق.م.) جرّدهم من السلطة مرّة أخرى. وعندما استلم الرومان زمام الأمور العام ٦٣ ق.م. لم يكن للفرّيسيّين أيّ توجّه سياسيّ ودينيّ محدّد.

يصعب علينا أن نعرف كيف تصرّف الأسانيّون في تلك الفترة. فنشاطهم الكبير الوحيد والمؤكّد، كان من نوع دينيٍّ فقط وهو مسألة داخليّة تمامًا، ألا وهو تأسيس مستوطنة قمران حوالى السنة ١٠٠

ق.م. لإنتاج اللفافات على نطاق واسع. يظهر من المؤلّفات الخاصّة بالأسانيّين، والتي تعود إلى تلك الفترة أنّهم كانوا منظّمة موحّدة منغلقة على ذاتها، أرادت أن تبتعد عن الفرّيسيّين والصدّوقيّين. فالصدّوقيّون كانوا أيضًا عاملاً فاعلاً في السلطة السياسيّة في المنطقة.

يلفتنا في المؤلّفات الأسانيّة المعاصرة لتلك المرحلة أنّ الحاكم الأشمونيّ الأوّل، يوناتان المكابيّ، يُنتقد بشدّة، في حين أنّ هذا النقد لا يطبّق على خلفائه. لا يذكر في كتابات الأسانيّين إلاّ أربعة من هؤلاء الحكّام الأشمونيّين الذين يمكن التعرّف إليهم. أوّلهم الإسكندر يناوس ١٠٣–٧٦ ق.م.، الذي يشير لقبه «أسد الغضب» إلى الجزء السياسيّ من وظيفته المزدوجة، أي الملكيّة. يُشار إلى أنّه أنقذ الأرض من هجوم وثنيّ وصلب المسؤولين عن المقاومة، أي الفرّيسيّين. هذان الانجازان جدّيّان في نظر الأسانيّين. أمّا الجزء الثاني من وظيفته، أي رئاسة الكهنوت، فلا ذكر لها على الإطلاق، وتاليًا، لا انتقاد. لا نعلم الكثير عن الملكة ألكسندرة سالومة (٧٦–٦٧ ق.م.) وابنها هيركانوس الثاني، الذي شغل، في الوقت عينه، منصب رئيس الكهنة، إلاّ أنّ بعضًا من أعمالهما دفعت الأسانيّين إلى إدخال أعياد مطابقة في تقويمهم السنويّ (4Q ٣٢٣ و4Q ٣٢٤). أمّا إذا كانت هذه الأعمال قد أسعدت الأسانيّين أو كدّرتهم، فهذا لم يعد واضحًا بسبب فقدان الدليل. يُذكر الملك أريستوبولس الثاني (٦٧–٦٣ ق.م.) بإشارة إلى وظيفته كرئيس كهنة (4Q pHoseab, 2,3). بصفته هذه قاد السنهدريم الذي طرد منه الفرّيسيّين. وقد لاقى عمله هذا ترحيبًا لدى الأسانيّين، ولذلك ليس من انتقاد له بصفته رئيس كهنة.

حتّى في حالة يوناتان، كان انتقاد الأسانيّين مقتصرًا على استيلائه على وظيفة رئيس الكهنة. بعد مئة سنة على هذه الأحداث يشهد له تفسير حبقوق، بأنّه كان يتمتّع بسمعة جيّدة جدًّا، «في بدء حكمه»، كزعيم سياسيّ للمقاومة المكابيّة، منذ موت أخيه يهوذا السنة ١٦٠ ق.م.، وحتّى دخول أورشليم السنة ١٥٢ ق.م. (1Q pHab VIII, 8-9) يجعله إرشاد معلّم الحقّ زعيمًا لإسرائيل على مثال الملكين داود وسليمان. يُنتقد يوناتان في نصوص قمران فقط كـ«كاهن أثيم»، اغتصب منصب

رئيس الكهنة ولم يعده إلى معلّم الحقّ رغم الإرشاد الواضح، بل حاول قتله واستولى على أملاك الأسانيّين في المنطقة. لا يتّهم أيٌ من خلفائه في المؤلّفات الأسانيّة، بما اتّهم هو به.

يمكننا أن نستخلص من هذا الاكتشاف نتيجتين. من جهة، ظلّ الأسانيّون بعد موت يوناتان في طمأنينة من الناحية السياسيّة، لكنّهم من جهة أخرى لم يتبنّوا أيّ أمر بتغيير الظروف السياسيّة في البلد سواء أكان بالعنف أم بالانقلاب. فعمّت هدنة مؤقّتة. لا ينطبق هذا فقط على الزمن الذي يلي موت معلّم الحقّ حوالى ١١٠ ق.م. بل على وقت سابق، قبل ثلاثين سنة عندما كان كلٌّ من سمعان ويوحنّا هيركانوس الأوّل رئيسي كهنة وحاكمين سياسيّين في أورشليم.

كان معلّم الحقّ، قد أوقف هجومه ضدّ الحاكم الأشمونيّ مع مرور الوقت واقتصر على التنبّؤ ببدء زمن الخلاص المستقبليّ، حين سيضع اللّه نهاية للسيادة الأشمونيّة وسيُظهر بدلاً من ذلك حاكمًا جديدًا من نسل داود، هو «مسيح إسرائيل» الملكيّ. ينبغي أن يكون هذا المسيح، مثل داود، من نسل يهوذا، لا من سلالة لاوي، كالحاكم الأشمونيّ المعتبر كاهنًا من نسل هارون. جسّد معلّم الحقّ شخصيًّا، كرئيس للكهنة، الحقّ في السيادة المستقلّة للكهنة المتحدّرين من نسل لاوي. عندما مات معلّم الحقّ من دون خلف شرعيٍّ لوظيفته، انتظر الأسانيّون بعد ذلك أن يعيّن اللّه نفسه مع بدء زمن الخلاص «مسيحا لهارون» إضافة إلى «مسيح إسرائيل». وكان على «مسيح هارون» أن ينتمي، في رأيهم، إلى نسل صادوق الكهنوتيّ.

كما كان الحال عند جميع اليهود في ذلك الوقت، كان سائدًا عند الأسانيّين أنّ النسب من جهة، أمر حاسم لجهة الانتماء إلى نسل محدّد من الأسباط الاثني عشر. وعليه، فلم يكن ممكنًا لأيّ شخص أن يتحدّر، في الوقت عينه، من السبط اللاويّ واليهوذيّ. فكان لا بدّ لشخصين مختلفين من أن يتوليّا منصبي رئيس الكهنة من سبط لاوي، والملك من سبط يهوذا. لكنّ الحكّام الأشمونيّين لم يتعاطفوا مع هذه المطالب. ومع كونهم لا ينتمون إلى نسل صادوق أو نسل داود، إلاّ أنّهم جمعوا الوظيفتين

في شخص واحد. لكنّ هذه الوضع لم يؤدِّ إلى تهجّم الأسانيّين عليهم.

أمّا سبب ذلك فهو تركيزهم على بدء زمن الخلاص المستقبليّ. فقط هذا الخلاص قادر على أن يحمل معه الظروف التي تضمن السيادة المطلقة لإرادة اللّٰه. حتّى ذلك الحين، لم يكن ممكنًا قيام رئيس كهنة أو ملك شرعيّ في إسرائيل. لم يكن أمام اليهود إلاّ اتّحاد الأسانيّين. أمّا السلطة الرئيسة في هذا الاتّحاد فممثّلة بأسفار التوراة والأنبياء، مع تفسيرها كما أجازه معلّم الحقّ في ما مضى. وكان الكاهن والمراقب هما اللذان يقودان الاتّحاد، ويديرانه كإرث ويعتنيان بحفظه حسب التقليد، لكنّهما لم يكونا مخوّلين أن يأخذا منصب رئيس الكهنة أو الملك في إسرائيل، أو أن يعترفا بشرعيّة هذين. في المفهوم المسيحانيّ للأسانيّين، سوف يحمل المستقبل معه إمكانيّة عودة رئيس الكهنة والملك إلى إسرائيل. ولا يتحقّق هذا المستقبل إلاّ مع دينونة اللّٰه العتيدة.

عادة، لا تؤخذ التوقّعات المسيحانيّة العائدة للأسانيّين في الاعتبار، إلاّ من خلفيّة أنّهم ينتقدون، ضمنًا، ما هو قائم ويرجون من المستقبل ما هو غير متوفّر الآن. لكنّ هذه النظرة لا تُراعي التأثيرات السياسيّة اليوميّة لهذا المفهوم المستقبليّ. ونستنتج هذا من أنّ زمن الخلاص هو الذي سيجلب معه ثانية رئيس كهنة شرعيًّا وحاكمًا من بيت الملك داود. ويتعزّز تأثير هذه النظرة المستقبليّة في أنّ الدينونة الأخيرة للّٰه ستحدث في بدء زمن الخلاص المستقبليّ؛ وقبل ظهورها لا يمكن أن يكون هناك أيّ شكل من أشكال هذا الخلاص. الذروة هي أنّ الدينونة الأخيرة لا يمكن أن تحدث قطّ اليوم أو غدًا، بل في موعد مستقبليٍّ حدّده اللّٰه منذ مدّة طويلة.

أظهر اللّٰه هذا الموعد عبر الأنبياء الكتابيّين بشكل ملزم. ظنّ الأسانيّون، في بادئ الأمر، أنّ هذا الموعد هو السنة ٧٠ ق.م.، ثمّ أدركوا خطأهم واعتمدوا على تفسير دانيال ليحدّدوا الدينونة الأخيرة في العام ٧٠ م.

نتج من هذا المفهوم المستقبليّ الدقيق تصوّر ضروريّ، وهو أنّه لا يمكن أن يكون هناك، حتّى السنة ٧٠ م.، كاهن شرعيّ أو ملك يهوديّ. فالحكّام الأشمونيّون، والملك هيرودس، ورئيس الكهنة، وكلّ من كان يمارس سلطة دينيّة وسياسيّة في أورشليم، لم يكونوا مهمّين على الإطلاق. لقد احتمل الأسانيّون بصبر شخصيّات الحكّام هذه كلّها، وكذلك السيادة الأجنبيّة للرومان. وكان الحكّام يتصرّفون لصالح الأسانيّين وكان هذا يسرّهم، والعكس صحيح. في حالة الشكّ كان الأسانيّون ينظرون إلى أنفسهم كأداة يعاقب اللّه بها الشعب على خطاياهم. لم يكن ممكنًا لهذه الشخصيّات كلّها أن تتوفّر فيها الميزات التي تنطبق على الخلاص المستقبليّ لإسرائيل.

ومن النتائج الأخرى لهذا المفهوم المستقبليّ أنّ ظهور يوحنّا المعمدان ويسوع حوالى السنة ٣٠ م. بقي عديم الأهمّيّة بالنسبة إلى الأسانيّين. فبشارة المعمدان، بقرب حدوث الدينونة الأخيرة وزمن الخلاص، تتناقض مع التاريخ الذي حسبه الأسانيّون لهذه الدينونة (أي السنة ٧٠ م.). ولم يكن ممكنًا، في نظرهم، أن يكون يسوع هو المسيح المُنتظر. بغضّ النظر عن صلبه على يد الرومان، أتى يسوع مبكّرًا أربعين سنة عن الموعد.

تُظهر اللفافات التي تعود إلى مكتبة قمران اهتمامًا كبيرًا للأسانيّين بسفر دانيال. وقد ازداد هذا الاهتمام مع اقتراب السنة ٧٠ م. وشكّل هذا السفر القاعدة الأساسيّة لحساباتهم المتعلّقة بموعد الدينونة الأخيرة وبدء زمن الخلاص المستقبليّ. في هذه الفترة نسخ هذا الكتاب ودُرس باجتهاد لم يسبقه مثيل.

الأسانيّ الأخير من ذلك الوقت الذي نعرف اسمه، كان يُدعى يوحنّا. في السنة ٦٦م. بدأت مقاومة اليهوديّة الفلسطينيّة ضدّ السيادة الرومانيّة في الأرض المقدّسة. صحيح أنّ هذا كان يسبق الموعد النهائيّ المحسوب بأربع سنوات. لكنّ اقتراب نهاية الحكم الرومانيّ دعوة إلى الاستعداد للتغيير الموشك أن يحدث.

اختلف الأسانيون في ما بينهم، حول إذا كان ينبغي انتظار عمل اللّه بصبر أو الاشتراك بفعاليّة في الإعداد له. يروي فلافيوس يوسيفوس أنّ الأسانيّون اعتادوا، خلال المقاومة، تحمّل العذاب والموت على يد الرومان بطريقة مدهشة، من دون أن يتخلّوا عن إيمانهم، أو يُظهروا أيّ مقاومة جسديّة (Bellum 2, 152-158). يتطابق هذا الموقف مع موقف الأتقياء الذين فضّلوا ترك أنفسهم يُذبحون على يد القوّات السلوقيّة من دون أيّ مقاومة، تحاشيًا لتدنيس السبت بالدفاع عن النفس. إلاّ أنّ أعضاء آخرين من المجموعة نفسها اعتبروا أنّ قيمة حياتهم الخاصّة وحياة قومهم هي فوق قيمة حفظ السبت، فلجأوا إلى السلاح حتّى في يوم السبت، شريطة أن يكون هذا ضروريًّا.

واشترك بعض الأسانيّين، بفعاليّة، في المقاومة ضدّ الرومان. قتل بعضهم في حصن مسعدة عندما فشلت مقاومتهم ضدّ الرومان العام ٧٤ م. يروي يوسيفوس عن أسانيّ اسمه يوحنّا، يُزعَم أنّه تولّى القيادة العليا للمقاومين في مدينة Thamna بالإضافة إلى مدن لود، يافا وعمّاوس الواقعة على ساحل اليهوديّة. هذا يعني أنّ يوحنّا هذا كان زميلاً للفرّيسيّ يوسيفوس الذي أصبح القائد الأعلى للمقاومين في الجليل .(568 - Bellum 2, 562). استشهد الأسانيّ يوحنّا في الهجوم على مدينة عسقالون في اليوم ذاته العام ٦٦ م .(21 - Bellum 3, 9).

ليس هناك ما يؤكّد الافتراض بأنّ يوحنّا هذا، أحد القادة الأعلى للمقاومين، لم يكن تابعًا للأسانيّين. فمجرّد تسميته بالأسانيّ يدحض هذا الرأي. أظهرت الرسالة المُوجّهة إلى الملك الإسكندر يناوس التأييد العاطفيّ لأحد الأسانيّين في سبيل الأمور الدوليّة المهمّة لإسرائيل، خصوصًا عندما تكون حماية أورشليم واليهوديّة في يد سيادة أجنبيّة وثنيّة. الأمر الغريب الوحيد في الأسانيّ يوحنّا هو أنّه لم يبقَ سلبيًّا مثل أغلب الأسانيّين، بل اشترك في المقاومة بفعاليّة. ربما كان دنوّ موعد الدينونة الأخيرة الأمر الحاسم في ذلك.

لا يمكن التحديد إلاّ في مراحل متقطّعة، كيف جرت الأمور مع الأسانيّين في حوالى مئة وعشرين

سنة بين وضع مولَّفهم الأدبيّ الأخير المحفوظ لنا، أي تفسير حبقوق، بُعيد سلب الهيكل ٥٤ ق.م. وبين المقاومة ضدّ الرومان ٦٦ م. ليس لدينا طبعًا مؤلَّفات خاصّة بالأسانيّين تعود إلى هذه الفترة الزمنيّة الطويلة. هناك وصف لهم في تقارير فيلون الإسكندريّ وفلافيوس يوسيفوس، يقول إنّهم جماعة أقامت في اليهوديّة بشكل مستمرّ خلال هذه الفترة الزمنيّة كلّها، وإنّهم يضمّون أعضاء كثيرين. عدا ذلك، لا نعرف إلاّ أسانيّين اثنين، يذكرهما يوسيفوس بشكل يشبه وصف يهوذا الأسانيّ الذي كان يعلّم في الهيكل في حوالى السنة ١٠٣ ق.م.

بعد موت هيرودس كان ابنه أرخيلاوس حاكمًا على اليهوديّة والسامرة (٤ ق.م. إلى ٦م). قبل أن يأتيه الخبر، بأنّه عليه الذهاب إلى روما للمثول أمام أغسطس قيصر لإقالته، رأى حلمًا لم يعرف أحد كيف يفسّره بالشكل الصحيح. لم يجد حلّ لغز هذا الحلم إلاّ أسانيّ، يُدعى سمعان، أُحضِر تحت وعد ضمان الحرّيّة. السنابل العشر التي افترستها البقرات كانت تعني النهاية الوشيكة لسيادة أرخيلاوس التي كان عمرها آنذاك عشر سنوات. بعد خمسة أيّام على تفسير هذا الحلم جاء رسول أغسطس (Antiquitates 17, 345 - 348). وهكذا دخل أسانيٌّ آخر في أضواء التاريخ.

يروي يوسيفوس عن الملك هيرودس (٣٧- ٤ ق.م.)، فيزعم أنّه كان يكنّ تقديرًا كبيرًا للأسانيّين، حتّى إنّه أعتقهم، شخصيًّا، من الالتزام بيمين الولاء له، الذي كان يطلبه من مرؤوسيه كلّهم، ولو فرض ذلك بالعنف كما في حالة الفرّيسيّين. كسبب لهذا التمييز الغريب، يروي يوسيفوس قصّة يشكّ هو نفسه في مصداقيّتها، لكنّه لم يرغب في أن يضّن بها على قرّائه لنقص في معلومات أخرى عن أسباب هذه المحاباة.

يُروى أنّ أسانيًّا اسمه مناحيم التقى مرّة الغلام هيرودس على طريق المدرسة، وحيّاه لدهشته التي لا حدود لها كـ«ملك لليهود» وتنبّأ له بسيادة مباركة. بعد أن أصبح هيرودس بالفعل ملكًا، أمر بإحضار هذا النبيّ وسأله عن المدّة المتوقّعة لسيادته. بعد بعض التأخير أملِ مناحيم له بعشرين إلى

ثلاثين سنة على الأقلّ. بناء على ذلك أذن له بالانصراف مصافحًا إيّاه. على إثر ذلك منح هيرودس الأسانيّين امتيازات عديدة (Antiquitates 15, 368 - 379).

يُربَط الدور المميّز الذي قام به الأسانيّون، والذي يمكن تصديقه من الناحية التاريخيّة رغم صعوبة تفسير النظرة الإيجابيّة إلى الأسانيّين في زمن الملك هيرودس، بمعطيات ثلاثة مهمّة. يتمّ الانطلاق من قول بلينيوس الكبير المشكوك به، بأنّ «الأسانيّين» عاشوا أساسًا على البحر الميت، أي في قمران. إضافة إلى ذلك، يقدّم يوسيفوس، في معرض حديثه عن الحرب اليهوديّة، وصفًا كاملاً لمدينة أورشليم في زمن حصارها على يد الرومان، ويذكر في القسم الجنوبيّ الغربيّ لسور المدينة «بوّابة الأسانيّين» (Bellum 5,145). نستنتج من هذا أنّ الأسانيّين سكنوا في قسم من المدينة، وجعلوه مركزًا لهم.

يمكننا التوفيق بين هاتين النتيجتين المتناقضتين، لا يمكن أن يكون الأسانيّون عاشوا في الوقت عينه على البحر الميت أو في أورشليم، عبر تقرير يوسيفوس الذي يصف فيه الدمار الكبير الذي أحدثه زلزال العام ٣١ ق.م. (Bellum 1, 370 - 379)، وأيضًا، بحسب الاكتشافات الأثريّة، في مستوطنة قمران. من هذه المعطيات يستدلّ على أنّ «الأسانيّين» غادروا قمران بعد الزلزال المخيف، وانتقلوا إلى أورشليم، حيث أمّن لهم الملك هيرودس إمكانيّات سكن في جوار ما سُمّي منذ ذلك الوقت بوّابة الأسانيّين. وعندما مات، حاميهم، هيرودس، عاد أغلب الأسانيّين إلى قمران، ورمّموا المستوطنة، وسكنوا هناك حتّى دمارها العام ٦٨ م. وبانتهاء مستوطنة قمران زال أيضًا وجود الأسانيّين.

إنّ إعادة تركيب التاريخ هذه، التي يتبنّاها كثيرون اليوم، مشكوك بها إلى حدّ كبير. فقد وجد في زمن يوسيفوس، حوالى ٤٠٠٠ أسانيّ، لا يمكن أن يكونوا عاشوا كلّهم في قمران أو في أورشليم. سور المدينة، الذي تقع فيه بوّابة الأسانيّين، كان موجودًا، عندما أُسّس اتّحاد الأسانيّين في أواسط القرن الثاني ق.م.. لا شيء يمنع أن يكون الأسانيّون الذين أقاموا، في ذلك الوقت، في أورشليم، ومنهم، على سبيل المثال، يهوذا الأسانيّ، الذي علّم في الهيكل العام ١٠٣ ق.م.، وتلامذته، كانوا يتمركزون

في حيّ خاصّ بهم في هذه المنطقة، والأرجح أنّ أحكام الطهارة الطقسيّة القاسية كانت منذ البدء سببًا في هذا.

لا نعرف لماذا أعيد بناء مستوطنة قمران بعد الزلزال بوقت قصير، بشكل يسمح من جديد بإنتاج لفافات على نطاق واسع. في أيّ حال، بقيت المكتبة مع مخطوطاتها النموذجيّة بعد الزلزال في قمران. أثناء ذلك، أُنجزت هناك لفافات عديدة جديدة. كما لم تهمل المنشآت الزراعيّة بين قمران وعين فشخا تمامًا. وعليه فإنّ انتقال الأسانيّين من قمران إلى أورشليم، إثر الزلزال، وعودتهم إلى قمران، بعد موت هيرودس، افتراض غير مُثبَت وغير منطقيّ.

لكن يبقى السؤال، كيف أثّر وضع الأسانيّين المميّز، الذي يشهد له يوسيفوس، بشكل ملموس خلال فترة الحكم الطويلة لهيرودس. ثمّة مجالان مختلفان للجواب على هذا السؤال.

من جهة، يمكن التفكير في مساهمة الأسانيّين في السنهدريم. كان السنهدريم يلتئم للاجتماع برئاسة رئيس الكهنة أو ممثّله. وكان يتألّف من ثلاث مجموعات، الكهنة، والنبلاء والمعلّمين، لكلٍّ منها ثلاثة وعشرون مقعدًا. وكان من الأسانيّين أشخاص ينتمون إلى هذه المجموعات الثلاث. لذا، يمكن الافتراض أنّهم كانوا، في زمن هيرودس، يتمتّعون بقوّة تمثيليّة في هذه الكتل الثلاث المؤلّفة للسنهدريم. وضعهم هذا يشبه، إلى حدّ بعيد، وضع الفرّيسيّين في زمن الملكة ألكسندرة سالومة (٧٦–٦٧ ق.م.). ليس من الضروريّ أن تكون مواقفهم المتحفّظة إزاء شرعيّة رئيس الكهنة وملكيّة هيرودس غير الداوديّة، قد أثّرت سلبيًّا على مشاركتهم في الحياة الدينيّة والسياسيّة العامّة. يشبه هذا إلى حدّ بعيد، اجتماع اللجان النيابيّة برئاسة أناس ينتمون إلى أحزاب غير الأحزاب التي ينتمي إليها أعضاء البرلمان الآخرون. يتأكّد من هذا أنّ النظرة، التي يوحي بها الأدب الربّانيّ اللاحق، والقائلة إنّ السنهدريم كان دائمًا تحت سيطرة فرّيسيّة، غير صحيحة من الناحية التاريخيّة. من جهة أخرى، لا يسمح لنا هذا التقليد الضعيف بالقول إنّ الأسانيّين كانوا المسيطرين على السنهدريم. يبقى أنّ هذا الافتراض يشكّل

تحدّيًا لوجهات النظر المختلفة والمغالية في أحاديّتها.

أمّا من جهة أخرى، فيبدو أنّ الأسانيّين ساهموا مساهمة فعّالة في إعادة بناء هيكل أورشليم وتجديده، الذي بدأ العمل به السنة ٢٠ ق.م.، تحت إشراف الملك هيرودس. يشير إلى هذا الاستعمال الكثيف لواحدة من نسختين من لفافة الهيكل، أُنجزتا في الزمن الهيروديّ، وكذلك بعض تفاصيل البناء المُنجز العام ٦٢م. يرجّح، تاليًا، أن يكون الأسانيّون، مع اقتراب زمن الخلاص، الذي سيحلّ، بحسب حساباتهم، في السنة ٧٠ م، اهتمّوا بإعداد بناء ملائم لرئيس الكهنة الشرعيّ، المسيّا الهارونيّ، لإتمام وظائفه. لا يمكننا المبالغة في هذا الافتراض، بالقول إنّ الأسانيّين كانوا قد أقنعوا هيرودس، قبل تسعين سنة، بالشروع في مشروع بناء ضخم كهذا، يبدو أنّ الملك نفسه بدأ به بمبادرة شخصيّة. ما يمكن قوله، موضوعيًّا، أنّ الأسانيّين رحّبوا بهذا المشروع، وساهموا، على الأرجح، في إنجازه.

لا يمكننا أن نضيف أكثر من ذلك إلى قصّة الأسانيّين حتّى دمار الهيكل. أمّا تأثير هذا الحزب الدينيّ القويّ اللاحق، فموضوع آخر. يبقى السؤال حول الأفكار والقيم التي طبعت الأسانيّين وشكّلت خصائصهم الأساسيّة في اليهوديّة آنذاك.

خصائص الأسانيّين

تُظهر النصوص التي تعود إلى الأسانيّين أنفسهم، بوضوح لا لبس فيه، أنّ الأسانيّين التزموا بصراحة ووعي، أكثر من أيّ فريق آخر في اليهوديّة المعاصرة لهم، بالتقليد الكتابيّ المُسَلّم إليهم.

كان العهد الذي قطعه اللّٰه مع شعب إسرائيل على جبل سيناء مركز التعليم الأسانيّ. أمّا التعبير الملموس عن هذا العهد، فهو، بالنسبة إلى الأسانيّين، واليهود كلّهم حتّى يومنا هذا، التوراة التي أعلنت لموسى، بشكل أسفار الشريعة الخمسة. واعتبرت هذه التوراة نعمة خلاص اللّٰه الحقيقيّة لإسرائيل وأساسًا لكلّ تعليم، وخصوصًا التعليم الأخلاقيّ، أي ما سمّاه الربّانيّون لاحقًا «هالاكاه».

لا شكّ في أنّ الأسانيّين فهموا، بوضوح، أكثر من أيّ فريق آخر في اليهوديّة آنذاك، أنّ تحقيق خلاص إسرائيل الظاهر في التوراة، لن يتمّ إلاّ على الأرض المقدّسة، التي أرادها له اللّٰه ملكًا على الأرض.

بناء على معايير التوراة والتقاليد الكتابيّة الأخرى، اعتبر الأسانيّون أن أهمّ ما في الأرض المقدسة هو هيكل اللّٰه في أورشليم مع كهنته، وما يحصل فيه من طقوس تقديم الذبائح التي أمر اللّٰه بها، والاحتفالات الطقسيّة الأخرى. بمقتضى التوراة كان شعب إسرائيل المجتمع حول هيكل أورشليم ذات هيكليّة هرميّة. فكان مقسّمًا إلى كهنة ولاويّين وإسرائيليّين عاديّين ومهتدين جدد، أي أولئك الذين ولدوا وثنيّين واعتنقوا اليهوديّة. وكان رئيس الكهنة، بحسب التوراة، على رأس هذا النظام الهرميّ الطقسيّ. ونصّ تقليد كتابيّ آخر على أن يتحدّر رئيس الكهنة من النسل الكهنوتيّ لصادوق، وأن يبقى في المنصب طوال حياته، وأن يكون قادرًا من الناحية الجسديّة على إتمام واجباته الوظيفيّة. من دون الالتزام الحرفيّ بهذا النظام الطقسيّ الهرميّ، وخارج الأرض المقدّسة، لم يكن ممكنًا لإسرائيل، حسب الأسانيّين، أن يوجد كما تقضي التوراة.

شكلّت التوراة وحدها أساسًا للناحية القانونيّة عند الأسانيّين. فقد أخذوا منها أحكام الطهارة، والقداسة، وضريبة العشر، والقواعد الاجتماعيّة، والمجالات الأخرى المتعلّقة بالأخلاق. لم يتشدّد الأسانيّون أكثر من معاصريهم اليهود الآخرين إلاّ في بعض النقاط. فلم يسمحوا بالتراخي في التقليد، ولا بأن يكيّفوا أنفسهم بطريقة مُغرضة في الظروف الزمنيّة المتغيّرة، أو حتّى بالتأثيرات الوثنيّة. كما أنهم لم يجيزوا نشوء معايير مستقلّة لتفسير التوراة المكتوبة، كما حصل في ما بعد، في إطار التقليد الربّانيّ القائل بالتوراة الشفهيّة.

كان الأسانيّون يتبعون التقليد، في صلواتهم، أمّا في تناول الطعام فاتّبعوا أحكام التوراة المتعلّقة بعيد الحجّ في الهيكل. وكانوا، في زمنهم، المناصرين الأكثر تشدّدًا، للإرث الدينيّ الآبائيّ. وكانوا محافظين جدًّا، متنبّهين لأيّ تأثير أجنبيّ، وحريصين على عدم إجراء أيّ تغيير. وكانوا قد صبّوا

اهتمامهم الرئيس على تطبيق التوراة في كلّ أجزائها، واتّباع أحكامها بأمانة حتّى في أسوأ ظروف الحياة.

أمّا التعليم الأسانيّ الجديد، الذي لم يكن معروفًا في التقليد، فهو قول معلّم الحقّ، إنّ أسفار الأنبياء، تشير من حيث المضمون، إلى الحاضر كحقبة أخيرة من التاريخ، قبل الدينونة الأخيرة وزمن الخلاص. وتاليًا كانت أوامر اللّٰه الموجودة في كتب الأنبياء تتمتّع بأهمّيّة خاصّة في الفترة الحاضرة. لكنّ معلّم الحقّ والأسانيّين لم يعتبروا أسفار الأنبياء منافسة للتوراة، بل قالوا إنّها ملحقة بالتوراة، وفي حال اختلفت الآراء في تفسيرها، يجري الاحتكام إلى أسفار الشريعة الخمسة.

لم يعترف الأسانيّون قطّ بأيّ سلطة قائمة ومستقلّة بصفتها تتمتّع برتبة التوراة ذاتها. ولهذا لم يؤلّف الأسانيّون أيّ كتاب رؤيويّ جديد ذي سلطة جديدة. كلّ ما وصل إلى الأسانيّين من «علم سريّ» في كتب الرؤى، وليتورجيا الملائكة، والتعليم عن وجود روحين، وإرشادات لطرد الأرواح والكتب الحكميّة، لم تكن، بالنسبة إليهم، إلاّ أدوات مساعدة لتقصّي بعمق أكثر الأسرار التي أعلنها اللّٰه عبر التوراة والأنبياء. ولم تكن هذه الكتب مساوية لنواة الإعلان الإلهيّ أو منافسة لها. فلم يستعملوها إلاّ بالقدر الذي اعتبروها فيه موافقة للتوراة.

في ما يتعلّق بتأسيسهم، لم يكن اتّحاد الأسانيّين إلاّ محاولة لجمع كلّ ما كان ما يزال موجودًا من الأسباط الاثني عشر التقليديّة لشعب إسرائيل في الأرض المقدّسة وتوحيده. أمّا الإجراءات الصارمة المتعلّقة بقبول الأعضاء الجدد، فلم تكن إلاّ جوابًا على إحياء أهمّيّة التقليد في شكل التوراة وأسفار الأنبياء بشكل عام: من أراد أن يكون يهوديًّا حقيقيًّا، كان عليه تعلّم جوهر التوراة بشكل شامل قدر الإمكان، وأن يتّبع ذلك بجدّيّة في سلوكه العمليّ.

الأسانيّون كشعب اللّه، إسرائيل

منذ البدء، اعتبر الأسانيّون أنفسهم الممثّلين الشرعيّين الوحيدين للأسباط الاثني عشر، أي لشعب إسرائيل في حاضرهم. فكانوا "am El"، أي «شعب اللّه» و"adat Jisrael"، أي «جماعة إسرائيل (بأكملها)». وكان اجتماعهم السنويّ في عيد الأسابيع، أي عيد العنصرة لدينا، تجسيدًا واقعيًّا لـkehal Jisrael، أي «اجتماع كلّ إسرائيل». وكانوا ينظرون إلى اجتماعاتهم الطقسيّة للصلاة ولتناول الوجبات المشتركة باعتبارها «اجتماع الشعب» المشترك. وللتعبير عن هذه الوحدة كانت الاجتماعات الطقسيّة تُعقَد في الوقت عينه، في كلّ الأمكنة التي كان الأسانيّون موجودين فيها.

وكانت كلٌّ من المجموعات الأسانيّة المحلّيّة جزءًا من هيكل اللّه المثاليّ على الأرض، «المبنيّ من البشر»، وكان الكهنة يعتبرون قدس الأقداس، أمّا باقي إسرائيل فيشكّل ما يحيط بالهيكل. وكان عليهم أن يقدّموا ذبائح التكفير من أجل الأرض المقدّسة، ما دامت هناك ممارسة خاطئة للطقوس في هيكل أورشليم. وبما أنّ تابوت العهد كان يوضع في قدس الأقداس في هيكل أورشليم، مع التوراة التي سبق إعلانها على جبل سيناء، دعا الأسانيّون أنفسهم أيضًا «بيت التوراة»، أي ذلك الهيكل الذي تشكّل الأسفار الخمسة المعهود بها إلى رعاية الكهنة المميّزة، عماده الرئيس (أنظر عد ١: ٥٠، ٥٣). وجسّد الكهنة الأسانيّون، وفي مقدّمتهم الصدوقيّون بصفتهم "berit el"، أي «عهد اللّه»، مع الشرح الصحيح للتوراة المعهود بها إليهم، التمثيل الأرضيّ لوصيّة اللّه التي أعلنها على جبل سيناء.

تشبه البنية التنظيميّة الداخليّة للأسانيّين بنية إسرائيل كما ترد في الأسفار الخمسة. وفقًا لتنظيم فئات أسباط إسرائيل في عدد ١- ٢، قسّم الأسانيّون أنفسهم إلى «فئات»، وحدّدوا العمر الأدنى لقدرة الرجال على ممارسة العبادة بعشرين سنة، ونظّموا الوضع الخاصّ للكاهن. ضمن إطار تنظيم الفئات هذا، شكّلوا، بحسب خروج ١٨: ٢١- ٢٢، فصائل تنظيميّة من ألف ومئة وخمسين وعشرة رجال قادرين على ممارسة العبادة، كان أئمّتهم يقومون، في الوقت عينه، بدور القضاة.

لا يتّسع المجال هنا لعرض مجمل البنية التنظيميّة والإداريّة للأسانيّين بالتفصيل. المهمّ أنّ هذه البنية كانت مؤسّسة دومًا على معايير التوراة وموجّهة إلى إسرائيل بكامله، ولم تكن مجرّد نظام لاتّحاد الأسانيّين. لم يكن الأسانيّون، في نظر أنفسهم، اتّحادًا خاصًّا في إطار إسرائيل، بل كانوا يمثّلون إسرائيل بكامله.

لم يأت الأسانيّون بجديد بالنسبة إلى التقليد الكتابيّ، باستثناء واحد، وهو أنّهم دعوا شعب اللّٰه، إسرائيل، Jahad، أي «وحدة»، أو «اتّحاد». تأخذ هذه التسمية، التي تغيب عن اللغة الكتابيّة المتداولة، في الاعتبار، أنّ شعب إسرائيل كان، حتّى نشوء الأسانيّين، مشتّتًا في العالم، بجزئه الأكبر، ولم تكن هناك إلاّ قلّة قليلة تعيش في الأرض المقدّسة. وهكذا أصبحت إعادة توحيد أجزاء إسرائيل المبعثرة في اتّحاد واحد لكلّ إسرائيل، في الأرض المقدّسة، أمرًا جوهريًّا، يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من تحديد إسرائيل.

بدأ تشتّت إسرائيل في المناطق السكنيّة خارج الأرض المقدّسة مع سقوط مملكة إسرائيل الشماليّة السنة ٧٢٢ ق.م.، حين رحل جزء كبير من سكّانها إلى بلاد ما بين النهرين. ومع سبي سكّان مملكة يهوذا الجنوبيّة، أو فرارهم في السنوات ٥٩٧، و٥٨٧ و٥٨٢ ق.م.، ازداد التشتّت، وأصبح، عبر الهجرة الجماعيّة للأتقياء أثناء الاضطهاد الديني بعد العام ١٧٠ ق.م. حالةً عامةً في إسرائيل. وهكذا كان اتّحاد الأسانيّين، من جهة، عودة إلى ما كانت عليه الأمور قبل ٧٢٢ ق.م.، ومن جهة أخرى، كان هذا الاتّحاد جديدًا من نوعه بعد أكثر من ٥٠٠ عام على وجود إسرائيل خارج أرضه.

يجدر بنا أن نعرف أنّ الاتّحاد الأسانيّ لم يكن قط رابطةً تهدف إلى جمع شتات إسرائيل في المنفى، وما كان أيضًا توحيدًا لليهود داخل الأرض لأهداف خاصّة، بل كان لقاء لكلّ إسرائيل (المنفيّ والمقيم)، في الأرض المقدّسة. فمَن رفض هذا الاتّحاد، فصل نفسه نهائيًّا عن إسرائيل، شعب اللّٰه الخلاصيّ، وأهمل عهد اللّٰه في سيناء، وخان التوراة التي تربط الخلاص لإسرائيل، ربطًا عضويًّا، بوجوده في أرض اللّٰه المقدّسة.

التقويم

كان هناك في الشرق القديم نُظم تقويميّة عديدة ومختلفة. ثلاثة منها كان لها التأثير الأكبر، وهي ما تزال تحدّد حياتنا اليوميّة حتّى الحاضر. وقد فرضت هذه النظم الثلاثة ذاتها في اليهوديّة منذ السبي، في القرن السادس ق.م.، وهي التقويم الشمسيّ المصريّ القديم، والتقويم القمريّ البابليّ، والأسبوع الإسرائيليّ مع السبت كنهاية وذروة له.

التقويم الشمسيّ

ندين بتقويمنا الحاليّ للرومان. وهذا واضح في بعض الأسماء اللاتينيّة للأشهر في اللغات الأوروبيّة. فكانت بعض الأشهر يشار إليها بأرقام، وبقيت كذلك. أمّا شهر آذار فأخذ اسمه من إله الحرب مارس، الذي كانت القوّات الرومانيّة تتحرّك، بحمايته، للقيام بحملات جديدة بعد فترة استراحة في الشتاء. وتدين الأشهر التالية بأسمائها إلى الألهة الرومانيّة مايوس، وأبريليوس، ويونيو. أمّا شهر يوليو فيدين باسمه إلى القيصر غايوس يوليوس، وأغسطس إلى خلفه غايوس أوكتافيوس أغسطس.

يوليوس قيصر هو الذي أصلح التقويم الرومانيّ القويم، عندما حدّد بدء السنة بانقلاب الشمس الشتويّ. وللمساواة مع السنة الشمسيّة الطبيعيّة أضاف إلى شباط، الذي كان الشهر الأخير في السنة، يومًا كبيسًا كلّ أربع سنوات. أمّا المساواة الدقيقة مع السنة الشمسيّة التي تتألّف من ٣٦٥ يومًا، فقام بها البابا غريغوريوس الثالث عشر. فقد توصّل إلى هذه المساواة السنة ١٥٨٢، وطلب أن يتمّ الاستغناء عن إضافة يوم كبيس ثلاث مرّات كلّ ٤٠٠ سنة. فألغيت عشرة أيّام كبيسة زائدة منذ زمن قيصر، بحيث تبع الرابع من تشرين الأوّل الخامس عشر منه مباشرة. وهكذا نتج من التقويم اليوليانيّ تقويمنا الغريغوريّ الحاليّ.

يدين قيصر بأسس إصلاحه للتقويم القمريّ القديم إلى المصريّين. فقد عرف المصريّون منذ القديم السنة الشمسيّة المؤلّفة من ٣٦٥ يومًا، وقسّموها إلى اثني عشر شهرًا، وكلّ شهر إلى ثلاثين يومًا

مع خمسة أيّام أعياد إضافيّة في نهاية السنة. كانت السنة تبدأ عند المصريّين بفيضان النيل منتصف تموز. وبما أنّ هذه السنة كانت، بحسب الحسابات القديمة، أقصر بربع يوم ممّا ينبغي أن تكون، انتقل بدء السنة النظاميّ ببطء عبر فترات النموّ المتقدمة، إلى أن اعتُبر أنّه تمّ الوصول من جديد إلى نقطة البدء بعد فترة تتألّف من ١٤٦١ سنة قصيرة إلى حدّ ما. لم يدخل المصريّون اليوم الكبيس الإضافيّ كلّ أربع سنوات إلاّ في العام ٣٠٠ ق.م. وقد أخذ قيصر هذا عنهم. اتّبع المصريّون هذا التقويم منذ السنة ٢٧٧٢ ق.م. على الأقلّ.

عندما أمر الملك البابليّ نبوخذنصّر العام ٥٨٧ ق.م. بتدمير هيكل أورشليم، هرب كثيرون من اليهود، ومن بينهم النبيّ إرميا، إلى مصر. حتّى ذلك الوقت، لم يكن للإسرائيليّين نظام تقويم شامل خاصّ بهم، بل كانوا يتبعون نظام الأسبوع المؤلّف من سبعة أيّام. وكانت السنة تبدأ عندهم برؤية الهلال الأوّل في الربيع. بعد سقوط أورشليم العام ٥٨٧ تبنّوا النظام المصريّ الذي لا يناقض دينهم، ولكنّهم عدّلوه في الوقت عينه بطريقة تحترم الأسبوع الإسرائيليّ ذات الأيّام السبعة.

تبنّى اليهود من التقويم المصريّ تقسيم السنة إلى اثني عشر شهرًا، وكلّ منها إلى ثلاثين يومًا. لكنّهم لم يحتفظوا من الأيّام الخمسة الإضافيّة في نهاية السنة إلاّ بأربعة أضافوها إلى الأشهر الثالث والسادس والتاسع والثاني عشر. هكذا تشكّلت كلّ سنة من ٣٦٤ يومًا واثنين وخمسين أسبوعًا تمامًا. يحوي كلّ ربع منها واحدًا وتسعين يومًا ويتألّف من ثلاثة عشر أسبوعًا. أمّا اليوم الأوّل من السنة في هذا التقويم الإسرائيليّ الفريد، فكان دومًا، يوم أربعاء، باعتباره اليوم الرابع من الأسبوع، وذلك لأنّ اللّه أنشأ الشمس والقمر والنجوم كنقاط بداءة وعوامل محدّدة لكلّ حساب زمنيّ في اليوم الرابع لخلقه العالم (تك ١: ١٤- ١٩). وبما أنّ اللّه خلق القمر بدرًا لا هلالاً، كان لا بدّ من أن تبدأ سنة الخلق أيضًا ببدر. وعليه اعتبر اليهود أنّ السنة تبدأ بتساوي الليل والنهار في الربيع، لأنّ الشمس بعد هذا اليوم كانت تسيطر أكثر فأكثر على القسم الكبير من النهار.

كان هذا التقويم مثاليًّا. وكان مؤسّسًا على السنة الشمسيّة المسيطرة في الطبيعة. وكان كلّ ربع سنة

يبدأ، في الوقت عينه، في يوم بدر. في السنة الأولى لاتّباع نظام التقويم هذا، انتهت خدمة الأسابيع للعائلات الكهنوتيّة الأربع والعشرين للمرّة الثانية قبل أربعة أسابيع على نهاية السنة. وبدأت دورة الخدمة التالية، بعد مرور ستّ سنوات على بدء الدورة الأولى التي تتألّف من أربعة وعشرين أسبوعًا، توافقت بداءة الدورة التالية مع بدء السنة السابعة، وهكذا كانت العائلة التي خدمت الدورة الأولى في السنة الأولى، هي نفسها التي ستخدم الدورة الأولى في هذه السنة السابعة. خلال هذه السنوات الستّ، خدمت كلٌّ من هذه العائلات الكهنوتيّة مرّتين في أيّام الأعياد الكبيرة المُحدّدة في التوراة، والتي فيها كانت عائدات الكهنة ضخمة جدًّا. وهكذا تأمّن نظام عادل من الناحية المادّيّة في هذا النظام التقويميّ الموجّه كهنوتيًّا. وبعد انقضاء تسع وأربعين دورة خدمة، تمّ التوصّل، آخر الأمر، إلى نقطة البدء التي فيها توافقت بداءة السنة الطبيعيّة مع بداءة السنة المؤلّفة من ٣٦٤ يومًا. وبسبب الفرق المقدّر بـ ١,٢٤٢٢ يومًا، فإن كلّ ٢٩٤ سنة في هذا التقويم تضاهي ٢٩٣ سنة طبيعيّة تقريبًا.

أمّا الفرق الذي لا يمكن تجنّبه بين السنة التقويميّة والسنة الطبيعيّة، فأُخذ بوضوح في الاعتبار، وتاليًا تبيّن أنّ سلطة الشرّ في العالم المقاومة للّه تعيق الشمس عن أن تنهي دورتها، حسب نظام الخلق، تمامًا خلال ٣٦٤ يومًا. لم تجرِ قطّ محاولة لمساواة النظام التقويميّ مع السنة الطبيعيّة عبر أيّام أو أسابيع أو أشهر كبيسة إضافيّة. بل تحدّد في النصوص المتعلّقة بهذا الموضوع، أن تتألّف كلّ سنة من ٣٦٤ يومًا من دون زيادة أو نقصان. فصحّة هذا النظام الداخليّة، أي احترامه المبدأ السباعيّ، أو السبتيّ الضمنيّ، عنت لليهود بوضوح تامّ أنّ هذا النظام هو الذي أراده اللّه للكون (أنظر تك ٢: ١- ٣)، وأنّ كلّ نظام آخر يجب أن يستبعد.

أغلب الظنّ أنّ هذا النظام التقويميّ هو الذي أحضره اليهود الذين عادوا من مصر إلى أورشليم، عندما أجاز لهم المرسوم الصادر السنة ٥٣٨ ق.م. عن قورش، ملك الفرس، العودة. وهو الذي نظّم عبادة الهيكل الذي أعيد بناؤه السنة ٥١٥ق.م.، وذلك منذ تدشينه. يتعزّز هذا الافتراض في أنّ المصدر المتأخّر المتمثّل في الكتب الموسويّة الخمسة، المُسمّاة أيضًا «كتاب الكهنة»، والذي أُنجز بعد بدء السبي، في فلسطين، على الأرجح، اشترط هذا التقويم المصريّ اليهوديّ واعتبره معيارًا.

يتضّح هذا الأمر في الشكل النهائيّ للأسفار الموسويّة الخمسة المطبوع بالنفحة الكهنوتيّة، وذلك عبر عمر أخنوخ، حكيم الأزمنة القديمة، والخبير الرئيس في علم الفلك، والذي يقال عنه إنّه عاش ٣٦٥ سنة، كانت مصر عرّابة هذا التقويم، وعبر مدّة الطوفان التي بلغت، تمامًا، سنة شمسيّة واحدة (تك ٧: ١١ و٨: ١). أضف إلى هذا أنّ الآنسة A. Jaubert، الخبيرة الرئيسة في الأبحاث المتعلّقة بهذا التقويم، أثبتت السنة ١٩٥٣، أنّ وصيّة الكتب الموسويّة الخمسة المرتبطة بحفظ السبت قد احترمت، فلم يذكر قطّ أنّ الآباء كانوا يسافرون يوم السبت، الأمر الذي يفترض التقويم الشمسيّ! وأخيرًا، يأتي ذكر كلّ يوم، في قصّة الخلق الكهنوتيّة، بالحديث عن نصفه النهاريّ أوّلاً، ثمّ عن نصفه الليليّ (تك ١: ٥، ٨، ١٣، ١٩، ٢٣، ٣١)، الأمر الذي يفترض أنّ اليوم يبدأ مع شروق الشمس في الصباح، كما كان مألوفًا في مصر، لا مع ظهور القمر عند المساء كما في نظام التقويم البابليّ المبنيّ على النظام القمريّ.

علاوة على ذلك، تُظهر حسابات كونيّة رفيعة المستوى أنّ التقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا يطابق، من منطلق التوراة، خطّة الخلاص التي أعدّها اللّه. فإذا احتسبنا ذاك الجزء من تاريخ العالم الذي يأتي ذكره في التوراة، كما احتسبه مؤلّف كتاب اليوبيلات في القرن الثالث ق.م.، في حقب من تسع وأربعين سنة شمسيّة، ينتج من هذا أنّه، منذ خلق آدم وحتى دخول إسرائيل الأرض المقدّسة بقيادة يشوع، تكون قد مضت خمسون من هذه الحقب، أي ٢٤٥٠ سنة (يوبيلات ٥٠: ٥)، أي خمس دورات تتألّف كلّ منها من أربعمائة وتسعين سنة. هذا الحساب هو الذي جعل مؤلّف كتاب أخنوخ الذي يتحدّث عن رؤيا الأسابيع العشرة يعتقد أنّ دخول إسرائيل الأرض المقدّسة يأتي في منتصف تاريخ العالم المؤلّف بجملته من أربعة آلاف وتسعمائة سنة (أخنوخ الأثيوبيّ ٩٣ و٩١: ١٢-١٧).

في سياقنا هذا تكفي هذه الأمثلة لتظهر، بشكل خاصّ، كيف استُخدم هذا التقويم الشمسيّ المصريّ، اليهوديّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا، على نحو عامّ وبدهيّ، في اليهوديّة الفلسطينيّة، منذ فترة

السبي في القرن السادس ق.م.، وذلك في تنظيم الناحية الطقسيّة الدينيّة وتوجيهها. على الأرجح أنّ هذا التقويم بقي بشكل مستمرّ، حتّى السنة ١٦٧ ق.م.، التقويم الرسميّ المعياريّ في هيكل أورشليم. غير أنّ هذا لا ينفي أن يكون اتّخذ شكله النهائيّ الأتمّ بعد مساومات عديدة في بدء الأمر. وابتداء من القرن الرابع ق.م.، تمّ التكيّف مع الاختلافات التي لا يمكن تفاديها بين سنة هذا التقويم والسنة الطبيعيّة، كما في مصر القديمة وحقب، أو كما في الإسلام، حيث تنتقل بداءة السنة ذات الـ ٣٥٤ يومًا باستمرار خلال السنة الطبيعيّة بشكل دوريّ.

عرف الأسانيّون أنّ هذا التقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا لم يكن معروفًا عند إسرائيل منذ زمن الملوك. لم يُظهر اللّه هذا النظام التقويميّ إلّا لأولئك الذين نجوا من الإبادة التي تعرّضت لها دولة يهوذا في بدء القرن السادس ق.م. فلم يكن هذا النظام التقويميّ مجرّد تطوّر لتقاليد إسرائيل القديمة، ولكنّه جديد ومستقلّ عنها. لكن مَن بقي أمينًا لهذا النظام التقويميّ والطقسيّ الذي أعلِن لإسرائيل في السبي، هو الذي يتمتّع، من الآن فصاعدًا، بنصيب في الحياة. أمّا الذي انتهكه متّبعًا تقويمًا آخر، استبعد عن حياة إسرائيل بشكل تامّ (CD III، ١٢ - ١٧).

التقويم القمريّ

إنّ النظام التقويميّ الشرقيّ القديم الآخر، الذي ساهم أيضًا في شكل آخر في تحديد تقويمنا الحاليّ، هو التقويم القمريّ البابليّ. هكذا فإنّ موعد عيد الفصح عندنا يتبع باستمرار مراحل القمر، بهذا يرتبط ميعاد الكرنفال من جهة، ومواعيد عيد الصعود وعيد العنصرة وعيد الجسد من جهة أخرى. تبعًا لذلك، كان عيد الفصح العام ١٩٩١ يقع في ٣١ آذار، والعام ١٩٩٢ في ١٩ نيسان، والعام ١٩٩٣ في ١١ نيسان، والعام ١٩٩٤ تراجع إلى ٤ نيسان، والعام ١٩٩٥ في ١٦ نيسان. كما يجب على القطاع الصناعيّ، والسياسيّ، والإداريّ، ونظام العطلة المدرسيّ أن تتأقلم كلّها مع هذه التواريخ المتنقّلة تمامًا كما تتأقلم مع الواقع المتمثّل، في أنّ أيّ سنة لا تبدأ في اليوم ذاته كما في سابقتها. سبب ذلك أنّ تقسيم الزمن الإسرائيليّ القديم إلى أسابيع ثابتة ذات أيّام سبعة، والذي تبنّيناه نحن، يسبّب بعض المشاكل

عند تطبيقه على سنواتنا التي تتألّف من ٣٦٥ أو ٣٦٦ يومًا.

تدوم كلّ مرحلة قمريّة من بدر إلى بدر أو من هلال إلى هلال، ٢٩ يومًا. وقد جعل البابليون الذين ارتكزوا في تقويمهم على إله القمر، شين، النهار يبدأ في نصفه الليليّ، وقسّموا السنة إلى اثني عشر شهرًا من ٣٠ و٢٩ بالتبادل، أي ما مجموعه ٣٥٤ يومًا. ولإقامة تطابق مع السنة الطبيعيّة أقحموا بعد كلّ سنة ثانية أو ثالثة شهرًا إضافيًّا، ومع مرور دورة من تسع عشرة سنة تكون الإضافة قد تمّت سبع مرّات، تزاد عليها أيّام إضافيّة أخرى تُقحم في نهاية الأشهر، عندما يقتضي التأخير الطبيعيّ لموعد الهلال ذلك. وكانت الأشهر والسنوات تبدأ دومًا بالهلال الجديد، لا بالبدر كما في نظام التقويم الشمسيّ.

أمّا منشأ هذا التقويم اليهوديّ الحال، فيظهر في أسماء الأشهر ذات الأصل البابليّ، نيسان، إيّار، سيوان، تموز، وفي تطابقه المبدئيّ التامّ مع التقويم البابليّ. ثمّة أمر واحد مشكوك فيه، وهو متى تبنّى اليهود هذا التقويم، ومتى أصبح التقويم الرسميّ في الديانة اليهوديّة. أمّا المسيحيّون فأخذوه من اليهود في وقت لاحق، وإن بصيغة معدّلة.

عمومًا يجري الافتراض أنّ إسرائيل اتّبع التقويم القمريّ المؤلّف من ٣٥٤ يومًا في المرحلة المتأخّرة لمملكة يهوذا. كما اتّبعه المسبيّون في منفاهم في بلاد ما بين النهرين، وكذلك العائدون من هناك إلى أورشليم، عند صدور مرسوم قورش السنة ٥٣٨ ق.م. وهكذا نظّم هذا التقويم، من دون شكّ، الحياة العباديّة في هيكل أورشليم، بعد أن أُعيد بناؤه وتدشينه السنة ٥١٥ ق.م. لكن من الناحية العمليّة، ليس هناك دليل واحد على صحّة وجهة النظر الممكنة هذه.

عندما أصبح البابليّون، في نهاية القرن السابع ق.م.، القوّة السياسيّة الكبرى في الشرق الأوسط، لم يكن تقويمهم القمريّ التقويم الأساس للإدارة الكاملة للأمبراطوريّة وحسب، ولكنّه كان التقويم

الوحيد الذي كان متوفّرًا في هذه المنطقة، بعد أن جرى تحديد السنين على مدى زمنيّ طويل، وتأريخ الوثائق، وتثبيت الأحداث المهمّة التي جرت في المنطقة كلّها، بشكل واضح. عندما تسلّم الملك الفارسيّ قورش السلطة (٥٣٨ ق.م.)، وعندما نظّم ابنه قمبيز (٥٢١-٤٨٦ ق.م.) الأمبراطوريّة الكبيرة على نحو موحّد، كان هذا النظام التقويميّ مطبّقًا دوليًّا حتّى الجنوب الأقصى لمنطقة السيادة الفارسيّة، أي حتّى مصر العليا. وهكذا أمر داريوس الثاني (٤٠٤-٤٢٣ ق.م.) سكّان المستعمرة العسكريّة اليهوديّة في أسوان بالاحتفال بعيدي الفصح والفطير ابتداء من الرابع عشر من شهر نيسان؛ على ما يبدو، كانوا حتّى ذلك الوقت على معرفة بتقويم الأمبراطوريّة، ولكنّهم لم يكونوا يعرفون هذا العيد اليهوديّ. ما عدا ذلك هذا هو الدليل الوحيد، من الزمن السابق للمكابيّين، على أنّ اليهود كانوا يتبعون التقويم القمريّ البابليّ في ممارستهم الطقسيّة. أمّا في ما يتعلّق بما كان يجري في ذلك الوقت في الهيكل فلا يفيدنا هذا الاستنتاج في شيء.

يمكننا اتّخاذ دولة إسرائيل الحاليّة مثالاً لمقابلة الظروف التي كانت سائدة في اليهوديّة آنذاك. فالجرائد ورسائل العمل والرسائل الخاصّة، وحتّى الوثاق، تؤرّخ بحسب الأيّام والأشهر والسنين في التقويم الذي كان مسيحيًّا في الماضي، وأصبح عالميًّا اليوم. فغالبًا ما تستعمل في الحياة اليوميّة السنة ١٩٩٣ بدلاً من السنة ٥٧٥٣، أو السنة ٥٧٥٤ لخلق العالم، والتي تبدأ في ١٦ أيلول. ولكن، في الوقت عينه، لا يطبّق في المسائل الدينيّة المهمّة في دولة إسرائيل، كتأريخ أيّام الأعياد مثلاً، إلاّ التقويم القمريّ اليهوديّ التقليديّ.

بطريقة مماثلة استخدم اليهود تواريخ التقويم القمريّ البابليّ، في أيّام البابليّين والفرس والسلوقيّين، لا في أرجاء العالم وحسب، ولكن أيضًا في فلسطين وأورشليم، وذلك في الميادين الدوليّة المتداخلة كلّها، كالإدارة، والأعمال، والمراسلات،... غير أنّ هذا لا يعني أنّ التقويم القمريّ كان، في الوقت عينه، هو التقويم الرسميّ في هيكل أورشليم، وتاليًا أساس العبادة الطقسيّة فيه.

ثبت أنّ رئيس الكهنة مينيلاوس أدخل هذا التقويم البابلي إلى أورشليم للمرّة الأولى السنة ١٦٧ق.م.، كتقويم وثنيّ صرف من دون السبت، ومن دون أيّ من الأعياد اليهوديّة التقليديّة. ولكن، عندما استلم يوناتان المكابيّ مهامه كرئيس للكهنة السنة ١٥٢ ق.م.، وأعاد، بسبب مصالحه السياسيّة الدوليّة المرتبطة بالسلطة، العمل ثانية بهذا التقويم في هيكل أورشليم، كان الأسبوع ذو الأيّام السبعة، وأيّام الأعياد، قد أصبحت جزءًا منه.

تظهر بعض المشاكل التي واجهها الربّانيّون من جهة هذا التقويم القمريّ المؤلّف من ٣٥٤ يومًا نشأته غير اليهوديّة بشكل واضح. وذلك يتعارض مع معطيات أخرى تعود إلى تقليدهم، أو حتّى إلى التوراة ذاتها. بداءة الأشهر والسنوات في هذا التقويم القمريّ لا تتوافق مع الأسبوع الإسرائيليّ القديم ذي الأيّام السبعة. فغالبًا ما كانت تقع بعض الأعياد في أيّام السبوت، ما يستدعي النظر في كلّ حالة ليقرّر ما إذا كان السبت يتقدّم على العيد أم العيد على السبت. ورغم أنّ كلّ الأعمال كانت ممنوعة يوم السبت، ورغم أنّ الربّانيّين متشدّدون من هذه الناحية، لدرجة أنّهم لم يكونوا يسمحون بأيّ نشاط قد يبدو كعمل، ولو كان صغيرًا، إلاّ أنّ الإعداد الذي كانت تتطلّبه الأعياد التي كانت تصادف في اليوم التالي لأيّام السبوت، كانت تشكّل خرقًا لوصيّة السبت.

إذا درسنا كتب العلماء التي تحدّثت عن خصائص التقويم القمريّ اليهوديّ الذي ما زال مستعملاً إلى اليوم، ندرك على الفور لماذا رفضه الأسانيّون، وتمسّكوا، بشكل غير منقطع، بالتقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا، والذي ينتمي إلى التقليد الفلسطينيّ اليهوديّ، رغم ما في هذا التقويم من مشاكل مع السنة الطبيعيّة. وحده هذا التقويم يهوديّ بما للكلمة من معنى، إذا ما أريد للأسبوع ذي الأيّام السبعة، مع السبت، ذروته، أن يكون المعيار الأساس الضمنيّ للأشياء كلّها. ولم يكن التطابق الداخليّ لهذا التقويم الشمسيّ مع مراحل القمر في كلّ دورة من ثلاث سنوات، إلاّ تأكيدًا آخر على صحّة هذا التوجّه الأساس. عدا ذلك، ليس للقمر أيّ وظيفة في نظام التقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا، فلا يستعان به لتحديد بدء السنة مع الهلال أو البدر، ولا لتأريخ الأعياد. ولو أراد المرء أن

يرتكز بشكل أساس على مراحل القمر، لانهار النظام الذي أعدّه اللّه للعالم بشكل كامل (اليوبيلات ٦: ٢٨ – ٣٨، وخصوصًا ٦: ٣٦).

سبق لكتاب اليوبيلات، الذي يعود بالتأكيد إلى ما قبل الأسانيّين، أن رأى أنّ الشمس وحدها هي الموجّه الأساس للنظام التقويميّ كلّه (يوبيلات ٢: ٩- ١٠). وهو يعطي سببًا لذلك، يتجاوز التفاصيل التقويميّة كلّها: الشمس وحدها هي التي يمكنها أن تفرّق بين النور والظلام، على نحو صحيح. في التعليم المتعلّق بوجود روحين، والذي ينتمي إلى مكتشفات قمران (Iv, 26-IQ SIII, 13) يجريّ التوسّع في هذا الفصل الأساس في العالم من وجهة نظر مرتبطة بلاهوت الخلق. فاللّه، عندما خلق العالم، أعطى النور والظلمة، والخير والشرّ، والحقيقة والكذب، والعدل والظلم، حصصًا كبيرة متساوية. لقد أعطى كلاً من هذه النصف تمامًا، ولو غلب في المخلوقات الفرديّة جانب منها أحيانًا، والجانب الآخر، في أحيان أخرى.

ولكنّ هناك تساوٍ بين ضوء الشمس والظلمة الليليّة في المعدّل السنويّ. وحدها السنة الشمسيّة قادرة على احترام نظام الخلق الأساس هذا، حين يكون قاعدة للتقويم. فالسنوات القمريّة المؤلّفة من ٣٥٤ يومًا تارة، ومن ٣٨٣ يومًا أو أكثر طورًا، لا تقدّم أجزاء متساوية من النور والظلمة، وهي لهذا السبب مخالفة لنظام اللّه في الخلق.

تنافس التقويمين

ابتداءً من السنة ١٥٢ ق.م. لم يعد الأسانيّون يتّبعون إلاّ التقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا، الذي يعود إلى تقليد إسرائيل الذي نشأ في السبي. ولئن كان الصدّوقيّون يعتبرونه صحيحًا دون غيره، إلاّ أنّهم، تمامًا كالفرّيسيّين، كانوا يمارسون طقس الهيكل، لأسباب سياسيّة، بحسب التقويم القمريّ الذي أصبح التقويم الرسميّ في ذلك الوقت.

يأسف الأسانيّون بشكل مستمرّ في كتاباتهم لانحراف قسم كبير من إسرائيل عن نظام التقويم المطابق للخلق، وكانوا يجدون في ذلك أحدَ الأسباب الرئيسة للعقوبات التي سينزلها اللّٰه بشعبه. ولمّا كان الأسانيّون لا يملكون السلطة السياسيّة التي تمكّنهم من إزالة هذه الأخطاء، فالدينونة الأخيرة العتيدة وحدها قادرة على تحقيق العودة إلى نظام التقويم القديم. إلى ذلك الحين كان على اليهوديّة الفلسطينيّة أن تتبّع تقويمين لا يتّفق واحدهما مع الآخر، الأمر الذي أدّى إلى انفصال الأسانيّين في مدن وقرى فلسطين عن اليهود الآخرين بشكل كامل.

نجد في المسيحيّة تنافسًا مشابهًا. على سبيل المثال، تحتفل الكنيسة الكاثوليكيّة اللاتينيّة بعيد الميلاد في ٢٥ كانون الأوّل، فيما تعيّد الكنيسة الروسيّة الأرثوذكسيّة بعد اثني عشر يومًا، أي في السادس من كانون الثاني في تقويمنا الحاليّ، وذلك لأنّها لم تتبّع الإصلاح التقويميّ الذي أجراه البابا غريغوريوس الثالث عشر السنة ١٥٨٢. في روسيا وأوكرانيا، حيث التنافس على أشدّه بين الكنيستين، يحتفل المسيحيّون بعيد الميلاد، في أوقات مختلفة. لم يكن الأمر مختلفًا عند الأسانيّين في إطار اليهوديّة الفلسطينيّة.

غير أنّه يرجّح أن يكون هذا الخلاف في شأن التقويم سابقًا في الديانة اليهوديّة للأسانيّين. ففي كتاب اليوبيلات، كما في كتاب أخنوخ الفلكيّ، الذي يعود إلى القرن الثالث ق.م.، تشديد على أنّ السنة الشمسيّة المؤلّفة من ٣٦٤ يومًا وحدها توافق إرادة اللّٰه الخالق. يتوجّه هذا النوع من التبرير إلى يهود آخرين، كانوا آنذاك يتبعون التقويم القمريّ، ليس في أعمالهم فحسب، بل على الأخصّ في ممارستهم الدينيّة. ربّما كان هؤلاء من يهود الشتات الذين عاشوا في بلاد ما بين النهرين منذ ٧٢٢، وازداد عددهم بكثرة بعد ٥٨٧ ق.م.، ولم يعد منهم إلى فلسطين، بعد صدور مرسوم قورش السنة ٥٣٨ ق.م.، إلاّ جزء يسير. ولعلّهم تبنّوا، في وقت مبكّر جدًّا، التقويم البابليّ، وأدخلوا عليه الأسبوع ذا الأيّام السبعة، مع مواعيد الأعياد الإسرائيليّة.

وهكذا صار عندنا في اليهوديّة، ابتداء من القرن السادس، قسمان لكلّ منهما توجّه تقويميّ مختلف. وقد أدّى تأثير اليهوديّة البابليّة على الأرض المقدّسة منذ ٥٣٨ ق.م.، وفي زمن عزرا بشكل خاصّ (في أواسط أو نهاية القرن الخامس ق.م.)، إلى نشوب خلافات حول نظام التقويم الصحيح الذي ينبغي اتّباعه في هيكل أورشليم. لكن، حتّى الآن، ليس هناك دليل على أنّ التقويم القمريّ البابليّ قد أصبح في زمن المكابيّين، وإن بشكل مؤقّت، النظام الطقسيّ الرسميّ في أورشليم.

لهذا السبب يمكننا أن نعتبر بعض المؤلّفات الفلسطينيّة اليهوديّة، مثل كتاب اليوبيلات أو كتاب أخنوخ الفلكيّ، شهادات قديمة على تطبيق النظام التقويميّ في هيكل أورشليم آنذاك، وعلى الصدّ الناجح للمحاولات التي جرت لتغييره. من جهة أخرى، إذا استندنا إلى هذه الخلفيّة التاريخيّة، نفهم لماذا لم يواجه اعتماد التقويم القمريّ العام ١٥٢ ق.م. على يد رئيس الكهنة يوناتان رفضًا عامًّا. السبب هو أنّ يوناتان لم يأتِ بتقويم جديد، ولكنّه اعتمد في هيكل أورشليم أحد نظم التقويم التي كانت تتبعها الجماعات اليهوديّة آنذاك. تكمن خصوصيّة الأسانيّين، في أنّهم رفضوا هذا التغيير وبقوا بإصرار وعزم أمناء للتقليد الطقسيّ العائد إلى هيكل أورشليم.

ذبائح الهيكل

كانت ذبائح الحيوانات والأطعمة والمشروبات التي تُقدَّم يوم السبت وفي مناسبات الأعياد الدينيّة على مذبح المحرقة، جوهر العبادة في هيكل أورشليم. وكان تقديم الذبائح مرتبطًا بمواعيد معيّنة، يحدّد تواريخَها التقويمُ الطقسيّ.

لذا، كانت صلاحيّة هذه المحرقات، أي قبول اللّه لها، مرتبطة على الأخصّ بتقديمها في مواعيدها. نجد الوصايا المتعلّقة بهذه التقدمات في «لاويّين ٢٣» و«عدد ٢٨- ٢٩». ويقتضي «لاويّين ٢٣: ٣٧- ٣٨» تمييزًا جذريًّا بين طقس التضحية يوم السبت وبين الذبائح التي تقدّم في أيّام الأعياد. وكانت التوراة تستبعد وقوع الطقسين في يوم واحد.

تشكّل أحكام الذبائح في التوراة نظامًا ثابتًا، يمكن توسيعه، لكن لا يجوز المساس في أسسه. فإذا اتّبع نظام تقويميّ يسمح بأن يقع أحد الأعياد المنصوص عليها في التوراة في يوم سبت، لا يكون هذا التقويم قد دنس هذا السبت أو ذاك فحسب، بل القصد برمّته، أي ذبائح الهيكل بشكل عامّ. فالذبائح التي تقدّم في إطار هذا النظام الطقسيّ الضالّ، تكون قد حصلت بطريقة مخالفة للأحكام المنصوص عليها، ما يعني أنّ لا فائدة منها، وكأنّها لم تتمّ على الإطلاق.

لم ينتقد الأسانيّون قطّ طقس الذبائح المنصوص عليه في التوراة، ولم يرفضوه. لكنّهم عارضوا التقويم القمريّ الذي أدخله يونانان إلى الهيكل، والذي ينافي، في رأيهم، إمكانيّة إجراء الذبائح هناك وفقًا لوصايا التوراة. ولو استمرّ الأسانيّون، رغم ذلك، في الاشتراك في طقس الذبائح في هيكل أورشليم، لخلت تضحياتهم الخاصّة من أيّ فائدة. ولأنّ التوراة كانت تقضي بضرورة تقديم الذبائح المنصوص عليها بشكل فعليّ، لم يبقَ أمام الأسانيّين خيار آخر سوى تقديم الذبائح بانفصال عن طقس هيكل أورشليم، ومقاطعة ذبائح الهيكل، ما دامت تمارس على أساس نظام تقويميّ ضالّ.

بمقاطعة طقس الذبائح الضالّ في أورشليم، كان الأسانيّون يطبّقون ما أوصى به اللّٰه على لسان النبيّ ملاخي بخصوص الحقبة الأخيرة من تاريخ العالم السابقة للدينونة، وما ستتعرّض له من قوى الشرّ: كلّ من أراد أن يبقى أمينًا لعهد اللّٰه في سيناء، عليه أ لّا «يدخل الهيكل بعد الآن، لإشعال النار على مذبحه (لتقديم الذبائح) من دون جدوى؛ عليه (عوضًا من ذلك) أن يكون من بين الذين «يتركون الأبواب موصدة (أي الذين يبتعدون عن طقس الذبائح)، الأبواب التي قال اللّٰه عنها: «من فيكم يغلق الباب، بل لا توقدون على مذبحي مجّانًا (ملاخي ١: ١٠)» (CD VI, 11-13).

رفض معلّم الحقّ البديل الذي قدّمه رئيس الكهنة أونياس الرابع المعزول عن منصبه، الذي كان قد أنشأ قبل بضع سنوات على ذلك، هيكلاً مستقلاً لليهود في مدينة ليونتوبوليس المصريّة مع ممارسة طقوس الذبائح. أمّا السبب في رفضه ذلك فكان اقتناعه بأنّ دينونة اللّٰه الأخيرة ستحصل في المستقبل

القريب، وأنّ حدوثها سيقضى على النظام الطقسيّ الضالّ المتّبع في هيكل أورشليم في أيّ حال. والإجراءات التي طرحها كانت مؤقّتة. وفي بادئ الأمر، لم يكن أحد يتوقّع أن تدوم هذه المدّة المؤقّتة قرونًا من الزمن.

ارتكز الأسانيّون في هذا الوضع على إرشادات اللّه، كقوله على لسان سليمان: «ذبيحة الأشرار مكرهة الربّ، وصلاة المستقيمين مرضاته» (أم ١٥ ٨) .(CD XI, 20-21) بدل لحم المحرقات ودهن الضحايا، تكون ذبيحة الشفاه المرفوعة والمُقَدَّمة بحسب الأحكام (أي خدم الصلوات التي تقام ليتورجيًّا على نحو صحيح) رائحة ذبيحة موافقة وتحوّلاً تامًّا (أي سلوكًا موافقًا للتوراة) وقربانًا طوعيًّا مرضيًّا للّه»، «يكفّر عن كلّ ذنب ناتج من العصيان (عصيان وصايا اللّه)، وعن الخطايا (خطايا إسرائيل الأخرى)، ويجلب الرضا (رضا اللّه) على الأرض المقدسة» (1Q S IX, 4-5)؛ ومثله .(VIII, 6-7.9-10)

وكان اتّحاد كلّ إسرائيل الأسانيّ المكان المناسب للذبائح البديلة، وذلك بصفته هيكلاً للّه في الأرض المقدسة. واعتُبرت صلوات الأسانيّين اليوميّة المحلّيّة، المطابقة لنموذج طقس الهيكل من الناحية الليتورجيّة، وكذلك أسلوبهم الحياتيّ الموافق للتوراة بشكل حرفيّ، بديلاً كافيًا عن الذبائح التي تحدّدها التوراة. لكن الأسانيّين لم يحدّدوا قطّ عناصر معيّنة من الليتورجيا، أو مجالات خاصّة في الممارسة الحياتيّة، بديلاً لذبائح معيّنة. ما فعله الأسانيّون هو أنهم أحلّوا التطبيق الليتورجيّ والأخلاقيّ العامّ، مكان تقدمات المذبح في الهيكل. لذا، كان عليهم أيضًا، أن يراعوا، بشكل دائم، قواعد الطهارة والقداسة الخاصّة المُحدَّدة في التوراة في إطار الخدمة الطقسيّة في الهيكل، والمرتبطة بالكهنة واللاويّين أكثر منه بعامّة الإسرائيليّين. بهذا فقط كان قبول اللّه لهذه الذبائح مضمونًا.

تُظهر نصوص قمران بوضوح أنّ الأسانيّين لم يشتركوا في تقدمات المذبح في هيكل أورشليم، وأنّهم لم يقدّموا ضحايا الحيوانات والطعام والشراب الطبيعيّة، المحدّدة لهذا الغرض. تتفق المعلومات

الواردة في ما كتبه فيلون ويوسيفوس عن الأسانيّين مع هذه النتيجة. من جهة أخرى، يرجّح أن يكون الأسانيّون استمرّوا في تقديم الذبائح في هيكل أورشليم، ولكن بانفصال زمنيّ عن التقويم الطقسيّ، فلا يستبعد مثلاً أنّهم كانوا يقدّمون ذبائح عند ولادة طفل، أو عند إيفاء النذور، أو في مناسبات شخصيّة أخرى.

عدا مقاطعة ذبائح السبت والأعياد، لم يكن لدى الأسانيّين أيّ تحفّظ عامّ على هيكل أورشليم. إذ كانوا يعتبرونه مسكن اللّٰه المركزيّ على الأرض، في وسط إسرائيل. وكان الأسانيّون يعلّمون هناك، ويقدّمون تبرّعات للبناء والمنشآت الفاخرة، كما كانوا، مثل باقي اليهود، يدفعون ضريبة الهيكل وفقًا لخروج ٣٠: ١١- ١٦. وكباقي اليهود كان الأسانيّون يصلّون ووجوههم في اتّجاه هيكل أورشليم. ولذلك نجد المحور الطوليّ لقاعة الاجتماعات في قمران يتّجه نحو الهيكل، حتّى إنّ انحدار زاوية أرضيّتها المثير للاستغراب يقود في امتداده تمامًا إلى قدس الأقداس في أورشليم الواقع على ارتفاع ١٠٨٠ مترًا، والذي لا يبعد عن قمران، بخطّ جويّ، إلاّ ٢٦ كلم. لم يرفض الأسانيّون من ممارسات الهيكل إلاّ ذبائح السبوت والأعياد التي كان يسوسها النظام التقويميّ المنحرف، وطبّقوها بطريقة أخرى.

إلى جانب الذبح السنويّ لحملان الفصح في الرابع عشر من الشهر الأوّل، كان الأسانيّون يمارسون نوعًا واحدًا من القتل الطقسيّ للحيوانات، وهو ذبح البقرة الحمراء وحرقها طبقًا لـ عدد ١٩: ١- ١٠. وكان رماد هذه البقرة يستعمل في إنتاج ماء التنقية الذي كان على من يلمس ميتًا أن يتطهّر به. لم يكن هذا الطقس مرتبطًا بموعد محدّد، ولم يكن يعتمد على مشاركة رئيس الكهنة أو مذبح المحرقة. كان ذبح البقرة الحمراء وحرقها يتمّ عند الحاجة، خارج الهيكل. ولهذا كان الأسانيّون يستطيعون أن يمارسوه من دون صعوبات، باستقلال تامّ عن طقس الهيكل.

الملكيّة المشتركة

من أراد أن يصبح عضوًا في الأسانيّين كان عليه ألاّ يقدّم شخصه فقط إلى اتّحاد كلّ إسرائيل، بل كلّ ما يملكه أيضًا. وهكذا نشأ نوع من الملكيّة المشتركة خاصّ بالأسانيّين. وقد مكّنتنا مكتشفات قمران من التعرّف إلى نظريّة هذه الملكيّة المشتركة وكيفيّة عملها، وذلك لأنّ القواعد الملموسة والمصطلحات التي استعملها الأسانيّون لم تكن معروفة قبلهم.

غالبًا ما تدعو نصوص قمران ما يجلبه الأعضاء الجدد معهم إلى الاتّحاد وما يصير جزءًا من ملكيّة الاتّحاد hon. كما كان يمكن تسميته، على وجه التخصيص koah وda'at, المُتضمّنتين في عبارة hon.

يشير مصطلح hon إلى كامل ثروة الإنسان بمدلولها الشامل، أي ملكه الماديّ فضلاً عن طاقته الجسديّة والعقليّة مشتملة على فائدتها أي الإيرادات الناتجة منها. وتعني hon، بشكل رئيس، الملك الماديّ، مثل الأراضي، والبيوت، والحقول، والكروم، والمزارع، والجنائن، والورش، والمحال، والعبيد، والحيوانات، والمال أو القيم العينيّة الأخرى التي تتضمّن حقوقًا وراثيّة محتملة، أي، باختصار، الملك الكلّيّ لشخص من الناس، من أموال منقولة وغير منقولة. والإيرادات جزء كبير من هذا الملك الماديّ، وهي كلّ ما يُكسب من أنواع الملكيّة المختلفة، من طريق الاستعمال الشخصيّ، أو التأجير، أو الاستثمار، أو البيع.

أمّا koah فهي، من منظار اقتصادي، قوّة العمل الجسديّة الخاصّة مع ما ينتج منها، من طريق عمل مأجور أو خدمات أخرى على سبيل المثال da'at هي الإدراك العقليّ من حيث هي أساس جوهريّ للربح الماليّ الذي يجنيه العمّال، والتجّار، والحقوقيّون، والكتّاب، والمعلّمون، والأطباء، أو مَن كان صاحب وظيفة أخرى، رأسماله الحقيقيّ هو تمامًا المعرفة بالأمور. وعليه، فقد اعتبر الأسانيّون قوّة العمل والخبرة العقليّة جزءًا من الملكيّة الشخصيّة تمامًا مثل القيم العينيّة، وذلك لما ينتج منها من إيرادات.

غير أنّ الداخلين الجدد إلى جماعة الأسانيّين لم يكن يحقّ لهم نقل ملكيّتهم وحقّهم في الإيرادات الناتجة منها إلى الاتّحاد الأسانيّ إلاّ بعد مرور سنة تجريبيّة واجتياز الامتحان الختاميّ بنجاح. بعد انقضاء السنة الأولى واجتياز الامتحان بنجاح، كانت الملكيّة توضع في حساب خاصّ، وتدار، تحسّبًا لأيّ طارئ قد ينجم عن الموت مثلاً، أو نقص في الأهليّة أو تراجع عن الرغبة في القبول، ويؤدّي إلى عدم حيازة الشخص على العضويّة الكاملة بعد مرور ثلاث سنوات إعداديّة على الأقلّ. وبعد الحيازة على العضويّة الكاملة، يصبح الاتّحاد الأسانيّ مالكًا غير مقيّد لما يحضره الأعضاء، ويبقى كذلك أبدًا، حتّى ولو انسحب المقبول بشكل كامل بعد هذا التاريخ، أو تمّ طرده، أو مات من دون أولاد. ينطبق هذا فقط على حقوق الملكيّة في إطار الملك الذي يحضره الداخلون الجدد. ليس عندنا، إلى الآن، ذكر يتعلّق بوضع الحقوق الملكيّة والاستثمار؛ من الناحية القانونيّة تعود هذه إلى فئة مختلفة تمامًا.

تتّضح لنا نظريّة الملكيّة المشتركة للأسانيّين، وشروطها المادّيّة والدينيّة التي تبنى عليها، إذا أخذنا في الاعتبار أسسها الكتابيّة. فقد أراد الأسانيّون، في هذه الناحية أيضًا، أن يظلّوا أمناء للتقليد الكتابيّ وأن يتبعوا معاييره باستمرار. وإذا رغبنا في فهم القواعد الخاصّة بالأسانيّين، علينا أن نتعرّف إلى الميزات المتعلّقة بحقوق الملكيّة في إسرائيل، خصوصًا في التوراة.

حسب الوصف الكتابيّ لم تكن الأرض المقدسة يومًا ملكًا لشعب إسرائيل، ولم تصبح يومًا ملكًا له. كانت منذ البدء وإلى الأبد مع سكّانها ملكًا لإلهها يهوه (أنظر مثلا لاويّين ٢٥، وخصوصًا ٢٥: ٢٣، ٥٥). وقد اختار هذا الإله لنفسه شعب إسرائيل المُضنى تحت العبوديّة في مصر، وحرّره من محنته، وأدخله أرضه الخاصّة غير المعروفة قبلاً لإسرائيل (عدد ١٣). وفي أرض اللّه المزدهرة هذه، «التي تفيض لبنًا وعسلاً»، عيّن اللّه لأسباط إسرائيل الاثني عشر، ولقبائلهم وعائلاتهم، أقسامًا محدّدة، ليسكنوها ويستثمروها ويعيشوا بترف من إيراداتها، وهكذا أمكنهم أن يصبحوا شعبًا قويًّا وكبيرًا (عدد ٣٢- ٣٦).

من الناحية القانونيّة عَهَدَ اللّه للإسرائيليّين بحصصهم في الأرض المقدّسة دائمًا كـ nahala، أي أنّه أعطاهم حقًّا في الاستثمار أو الاستعمال إذا صحّ التعبير، وكانت لهم الأرض حيازة، لا ملكيّة. وكان عليهم أن يورّثوا أولادهم ونسلهم حقوق الحيازة المتعلّقة بالأسباط، والقبائل والعائلات. لكن اللّه بقي دومًا مالك هذه الأرض بكاملها، وكانت ملكيّته لها تتضمّن شرطين مبدئيّين، كان ينبغي لإسرائيل أن يطبّقهما على الدوام، وقد سعى الأسانيّون إلى تطبيقهما بالنظر إلى الظروف القانونيّة الملموسة في الوسط الذي تأسّست فيه جماعتهم، وذلك عبر الملكيّة المشتركة.

من جهة، عندما أعطى اللّه عهده على جبل سيناء، ربط وجود الشعب المختار في الأرض المقدّسة والبقاء فيها باتّباع إرشادات التوراة في جميع النواحي، وذلك، بشكل ملموس، في التوراة من حيث هي وثيقة لهذا العهد لإسرائيل. وقد ربطت التوراة بدورها، خلاص إسرائيل بوجوده في الأرض المقدّسة. وهدّدت كلّ إسرائيليٍّ لا يتمسّك بحفظ الوصايا بعقوبات تصل حتّى الموت، وفي حالة الخيانة، بطرد شعب إسرائيل بكامله من أرض اللّه، الأمر الذي كان يوازي نزع أساس وجودهم المادّيّ. ففي السبي ليس ثمّة أرض للّه. أمّا النوع الأوّل من المتطلّبات التي فرضها اللّه، كمالك الأرض، على إسرائيل كشاغل لها، فكان يتمثّل في واجب الطاعة تجاه سيّد الأرض، الذي كانت التوراة وما فيها من معايير للبركة واللعنة، أداة سيادته الرئيسة.

من جهة أخرى، كان للّه بصفته مالكًا الأرض المقدّسة حقّ في أن يكون مشاركًا في إيراداتها. في الأساس كانت هذه الإيرادات بكاملها ملكًا له. لكنّه أوصى في التوراة بأن يذهب القسم الأكبر من هذه الإيرادات لصالح الذين أنتجوها. وكانت تذهب حصص قليلة فقط، ولكن الأفضل دومًا، إلى مالك الأرض، ليس من أجل قوته الشخصيّ، لأنّ اللّه ليس محتاجًا إلى شيء، بل كتعبير طقسيّ عن الاعتراف بعلاقة الملكيّة القائمة. لذا، من الناحية المادّيّة، كانت تعود حصّة اللّه من إيرادات الأرض المقدّسة، مثل الذبائح والضرائب الطقسيّة الأخرى، إلى الإسرائيليّين أنفسهم. في هذه الحال كانت تتمّ مراعاة خدّام الطقوس من جهة، وشرائح شعب إسرائيل الأخرى التي لا دخل لها والمحتاجين

اجتماعيًّا، فضلاً عن المقيمين في الأرض المقدّسة.

وكان اشتراك اللّه في إيرادات الأرض المقدّسة في الأزمنة الزراعيّة الأولى من تاريخ إسرائيل فيها، يتمثّل في أنّ البواكير من كلّ ما تنتجه الأرض تعود له. وفي وقت مبكّر جدًّا، تمّ التعويض عن البواكير البشريّة الذكريّة، بضحيّة حيوانيّة، هذا ما تعكسه رواية ذبيحة إسحق في قصة إبراهيم، في تكوين ٢٢، ثمّ استعيض عنها لاحقًا بالمال. أمّا في الطبيعة، فبقي حقّ اللّه محفوظًا في الأبكار الذكريّة من البقر، والغنم، والماعز، وكذلك في الإيرادات السنويّة من حقول الحبوب، ومن الكروم وغابات الزيتون، ولاحقًا من شجر النخيل أيضًا، ومن أشجار التين والفاكهة الأخرى ومنتوجات البساتين.

وكان تقديم البواكير يجري بطريقة تراكميّة لمناسبة ثلاثة أعياد سنويّة تقع في مواسم نضوج الثمار. في هذه الأعياد كان ينبغي لكلّ رجال إسرائيل القادرين على العبادة أن يجتمعوا في هيكل أورشليم. هذه الأعياد الثلاثة هي: عيد الفطير الربيعيّ الذي يرتكز على نضوج غلال الشعير وهو يرتبط بعيد الفصح، وعيد بواكير القمح بعد سبعة أسابيع، وعيد المظالّ المرتبط ببواكير المنتجات الزراعيّة التي تنضج لاحقًا في الخريف. وكان جزء من العطايا يُقدَّم على مذبح المحرقة. وكانت تذهب أجزاء أخرى إلى الكهنة واللاويّين الذين لم يكن لهم حصص خاصّة في الأرض المقدّسة لكونهم خدّام الهيكل، ولذا كانوا يشتركون بشكل غير مباشر في غلالها. لكنّ معظم التقدمات التي كان يؤتى بها إلى الهيكل، كان الحجّاج أنفسهم يأكلونها يوم العيد، في أرض الهيكل الواسعة بعد تقديمها الطقسيّ. في عيد الفطير، كان عشاء التضحية يستمرّ سبعة أيام، وفي عيد المظالّ ثمانية أيام، وفي أعياد التضحية الأخرى يومًا واحدًا فقط في أغلب الأحيان.

ينطبق هذا النموذج لنظام التضحية في جوهره على الأوضاع في نهاية زمن الملوك، أي في نهاية القرن السابع ق.م. تقريبًا. أمّا تاريخه الأوّل الذي كان مختلفًا إلى حدّ كبير في مملكة إسرائيل الشماليّة عن مملكة يهوذا الجنوبيّة، مع هيكلها في أورشليم، فيَظهر جزئيًّا في أجزاء مختلفة من تقليد التوراة وفي

أسفار أخرى. غير أنّه لا يمكن الخروج بصورة موحّدة واقعيّة لهذا النموذج، ولا حتّى على أساس تطوّره اللاحق في كتاب الأخبار أو نصّ لفافة الهيكل التي تنتمي إلى مكتشفات قمران، واللذين يعكسان الظروف التي كانت سائدة حوالى القرن الرابع ٤٠٠ ق.م. فقد كانت هناك دومًا اهتمامات متعدّدة تضع في إطار هذا النظام أعيادًا أخرى، وتزيد في حصص الكهنة واللاويّين، وتشمل مصادر إضافيّة للإيرادات، وتضمن سيطرة هيكل أورشليم أو ترغب في أن تستعمل أجزاء من التقدمات الطقسيّة في كلّ الأماكن التي تأتي منها، وذلك في الأرض كلّها. لا تسمح المصادر المتوفرة إلاّ بالتعرف إلى جزء من هذا النزاع الذي استمرّ مئات السنين. أمّا التعرّف إلى الظروف الفعليّة في فترة زمنيّة محدّدة فغير ممكن.

أهمّ من ذلك كلّه أن ندرك النزعة التي بدأت بالظهور في زمن الملوك، والقائلة بربط تقدمات الذبائح المتنوّعة بالضرائب العشريّة بشكل منفصل عن مواعيد أعياد الحجّ. نجد في التوراة، إلى جانب الذبائح المرتبطة بمواعيد معيّنة، أشكالاً متعدّدة من التقدمات. الواقع أنّ الضرائب العشريّة نظام منافس لأعياد الحجّ، وقد نشأ في البدء لأسباب سياسيّة وطقسيّة واجتماعيّة، ولكنّ أهمّيّته نمت في نهاية زمن السبي، عندما اعتمد التقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا في أورشليم.

حتّى سقوط المملكة الشماليّة السنة ٧٢٢ ق.م. كانت هناك ثلاثة هياكل حكوميّة كبيرة، أي معابد أنشأها الملوك في أورشليم، وبيت إيل، ودان وأنفقوا عليها، إلى جانب معابد عظيمة عديدة ومنشآت طقسيّة شخصيّة يملكها الإسرائيليّون الأغنياء في كلّ مكان في المنطقة. شكّل هذا العدد الكبير من أماكن العبادة مصادر إيرادات كافية لعدد كبير من الكهنة واللاويّين. وأدّى سقوط مملكة الشمال، وهي الأكبر من حيث المساحة، إلى بقاء كثيرين منهم من دون طعام، هذا إذا لم يكونوا قد هاجروا إبان السقوط. وركّز إصلاح الملك اليهوديّ حزقيا (٧١٦ – ٦٨٧ ق.م)، وإصلاح يوشيا الذي جرى السنة ٦٢٢ طقس إسرائيل المتبقّي بكامله في هيكل أورشليم وألغيت أماكن العبادة الأخرى كلّها التي كانت قائمة. لكن في أورشليم، كانت عائلات الكهنة المقيمين هناك منذ القديم، خصوصًا نسل

صادوق، تملك القرار وقدرًا كبيرًا من الإيرادات. لذا لم يكن ممكنًا لجماعات الكهنة، التي أصبحت من دون عمل في المعابد الأخرى، ولجماعات اللاويّين، الدخول في الخدم الطقسيّة في المعبد المركزيّ إلاّ بشكل جزئيّ. هذا بالإضافة إلى حصولهم على قدر قليل من الإيرادات.

على ما يظنّ، أدخِلَ ما يسمّى عشر اللاويّين في هذا الوقت. وكان هذا العشر، بحسب عدد ١٨: ٢٠ – ٣٢ يسدّد سنويًّا. أمّا بحسب تثنية ١٤: ٢٨ – ٢٩ و٢٦: ١٢ – ١٥ فكان يدفَع مرّة كلّ ثلاث سنوات. وكان على اللاويّين، بخلاف الكهنة، أن يشاركوا في هذه الضريبة بعشرة بالمائة من مجمل دخلهم. تُظهر النصوص المذكورة أنّ العشر كان، منذ البدء، ضريبة اجتماعيّة. ويظنّ أنّ الجباية بدأت مع بدء الهيكل الثاني.

وفي ذلك الوقت أيضًا أُدخِل عشر الكهنة (تث ١٤: ٢٢ – ٢٧، ٢٦: ١- ١١)، الذي اختصر الضرائب الطقسيّة الأخرى التي كانت معروفة آنذاك، والعائدة إلى الإيرادات الزراعيّة للأرض المقدّسة. صحيح أنّ أعياد الحجّ التقليديّة حافظت على أهمّيّتها كذروة طقسيّة، لكن ذبائح الحيوانات المستقلّة عن المواعيد السنويّة، حظيت، كما تُظهر لفافة الهيكل (11Q t XIII-XXIX)، بأهمّيّة مركزيّة في كلّ الأعياد المُثبتة في التقويم. أمّا التقدمات الزراعيّة، فكانت تعطى كضريبة عشريّة بشكل مستقلّ زمنيًّا عن السنة الطقسيّة.

وهكذا نشأ من التوجّه الزراعيّ في تقديم الذبائح لمناسبة أعياد الحجّ الثلاثة (أنظر مثلاً تث ٢٦)، نظام أصبحت فيه الضحايا الحيوانيّة هي أهمّ تقدمات الهيكل في الأعياد كلّها. إضافة إلى ذلك، كانت البواكير بالفصول، مثل الشعير، والقمح، والعنب أو الزيتون، تستبدل في الأعياد، بالمنتجات المتوفّرة على مدار السنة، والتي تنتمي إلى الأنواع ذاتها، مثل الطحين، والخمر، وزيت الزيتون، وذلك بالإضافة إلى الذبيحة اليوميّة. بالمقابلة مع الضريبة العشريّة، كانت الكمّيّات المقدّمة رمزيّة.

ما عادت الضرائب من الإيرادات الزراعية تُقدّم بعد بشكل خاصّ لصالح عائلات الكهنة تلك التي كانت تقوم بخدمة الهيكل أثناء تسديدها، بل خُصِّصَت باستمرار حسب جداول توزيعيّة، كان يُتّفق عليها كلّ مرّة من جديد، لعائلات الكهنة المرخّص لها بالاشتراك. من غير الممكن الاستنتاج بوضوح، ما إذا كانت الأقسام العائدة للكهنة من حيوانات التضحية، وذبائح البيت والخبز تُحسَب مع الضرائب العشريّة أو تُسدّد بشكل إضافيّ. في أيّ حال، كانت مصدر دخل ثابت للكهنة وعائلاتهم.

يفسّر الانتقال إلى النظام الرئيس للضرائب العشريّة المستقلّة عن أوقات السنة، لماذا أمكن، بسهولة نسبيّة، تطبيق التقويم الشمسيّ المؤلّف من ٣٦٤ يومًا، والمخالف لسير السنة الطبيعيّة، في طقس الهيكل، من دون أن تكون هناك حاجة إلى إضافة أسابيع أو أشهر، للمساواة بين السنة الطقسيّة والسنة الطبيعيّة. وهكذا لسنة العبادة أهمّيّة طقسيّة خاصّة. بفضل الأحكام العشريّة استقلّت معظم الذبائح المقدّمة عن السنة الطقسيّة.

بقي السكن في الأرض المقدّسة واستثمارها الزراعيّ الأساس الذي لا خلاف عليه لفرض مجمل الضرائب الطقسيّة، والمشاركة في هذه الإيرادات، وذلك في فترة السبي أيضًا. آنذاك لم تكن اليهوديّة بعد ديانة كتاب، تضمّ كلّ الإسرائيليّين من حيث المنشأ، أي الذين أسّسوا ممارستهم الحياتيّة على التوراة أينما كانوا في العالم، ولكنّها كانت ديانة الهيكل التي ركّزت على عهد اللّه مع إسرائيل المُرسى بثبات في المقدس الأورشليميّ، والتي كانت موجودة حصريًّا ضمن حدود الأرض المقدّسة (أنظر مثلاً (11Q T LIX, 1-13) فقط إيرادات هذه الأرض كانت مربوطة بالطقوس. أمّا ما يزال غير واضح، فهو ماهيّة «إيرادات الأرض» هذه، وعلى أيّ أسس متعلّقة بحقوق الملكيّة كان يرتكز الالتزام بالضرائب العشريّة بشكل خاصّ.

تنطلق الاستنتاجات اللاحقة كلّها من واقع لا خلاف عليه، وهو أنّ هيكل أورشليم، حسب الشهادة الكتابيّة، لم يحلّ قطّ محلّ يهوه في ما يتعلّق بحقوق ملكيّة الأرض المقدّسة. لم يكن للهيكل

أيّ ملك عقاريّ خارج سوره الخارجيّ. ففي زمن المملكة، أصبحت أجزاء من الأرض ملكًا للملوك. وما من شكّ في أنّ أورشليم، بصفتها «مدينة داود»، كانت مستقلّة عن أقاليم الأسباط الإسرائيليّة. ومنذ ٧٢٢ق.م. أصبحت المملكة الشماليّة المندحرة بكاملها تقريبًا، ملكًا للوثنيّين. وبعد زمن السبي اعتبر الحكّام الوثنيّون ممتلكات ملوك يهوذا السابقين أملاكًا لهم فاستثمروها لصالح الخزينة. وهكذا فعلوا أيضًا بالأراضي الأخرى التي تملّكوها أو استولوا عليها بالقوّة. بقيت أجزاء قليلة ممّا كان ما يزال في يد اليهود في الأرض المقدّسة، ملكًا خاصًّا من الناحية القانونيّة. وهكذا، من حيث المبدأ، ما عادت الأرض المقدّسة من حيث حقوق ملكيّتها صالحة لأن تكون أساسًا للضريبة الطقسيّة.

إزاء هذا الوضع، تصرّف الأسانيّون حوالى منتصف القرن الثاني ق.م. وفقًا للتقليد الكتابيّ. فكما جمع اتّحادهم أشلاء إسرائيل المبعثرة في الأرض المقدّسة قدر الإمكان، هكذا كان ينبغي أيضًا إعادة الأرض المقدّسة ذاتها، المجزّأة والموزّعة إلى أملاك خاصّة عديدة، إلى اللّه، بصفته مالكها الحقيقيّ.

إلاّ أنّه لم يكن من الممكن إعادة حقوق الملكيّة إلى اللّه بشكل عشوائيّ، عبر مجرّد إعلان الأرض المقدّسة بكلّيّتها ملكًا للّه مثلاً. فمثل هذا قد يؤدّي تلقائيًّا إلى ضمّ الوثنيّين واليهود الذين يعيشون بشكل مخالف للتوراة، كمالكي أجزاء من الأرض، إلى نظام الضريبة الطقسيّ. لكنّ هذا الأمر كان مستبعدًا تمامًا من جهة أحكام الطهارة والقداسة المتعلّقة بكلّ الضرائب الطقسيّة. وهكذا لم يكن هناك إلاّ سبيل واحد، وهو اعتماد أسلوب صعب وصارم لفحص مدى التزام الإسرائيليّين المقيمين ضمن حدود الأرض المقدّسة بالعبادة الطقسيّة، بغية إعادة أملاك أولئك الذين لا عيب فيهم من الناحية الدينيّة، إلى اللّه كمالك الأرض الحقيقيّ.

وهكذا كان ممكنًا، من الناحية النظريّة، أن تعود الأرض بكلّ سكّانها، مع الوقت، إلى اللّه، وتصير من جديد ملكًا له، خصوصًا عندما كان يتمّ شراء ملك أو أرض زراعيّة بكاملها من الوثنيّين أو اليهود الكافرين، أو عندما كانت تصادر الأملاك التي كان المقيمون فيها قد حصلوا عليها عنوة،

لصالح اللّه. غير أنّ الجانب النوعيّ في هذا الأمر فاق في أهمّيّته الكمال الكمّيّ الذي كان الجميع يصبو إلى تحقيقه في وقت ما. فقد كان يكفي أن تقوم في فلسطين أرض مقدّسة، وتعتبر قانونيًّا ملكًا مستقلاً للّه.

أهمّ من ذلك كلّه أنّ الأسانيّين لم يخطّطوا يومًا لأن يجعلوا أنفسهم مالكي الأرض المقدّسة، وما كانوا يتصرّفون إلاّ كأمناء للّه. فقد سمّي الاتّحاد الأسانيّ، بصفته متسلّمًا لأملاك الداخلين الجدد، **يحاد إيل**، أي «اتّحاد اللّه» (1Q S I,12)، الأمر الذي يعني أنّ اللّه نفسه قد أصبح، من الآن فصاعدًا، المالك الحقيقيّ لما يقدّمه الداخلون الجدد. وكان مجلس إدارة الممتلكات والعقارات التابع للأسانيّين، والمسؤول عن الأرض المقدّسة بكاملها يُسمّى **آسات خيبور يسرائيل**، أي «مجلس الجمعيّة التعاونيّة الإسرائيليّة». (CD XII,8) ليس لنا معرفة بوجوده إلاّ لأنّه كان يملك حقّ مصادرة الأملاك الوثنيّة في الأرض المقدّسة. من الجدير ذكره أنّ هذه الهيئة لم تكن مسؤولة عن إدارة الهيكل، ولكنّها كانت هيئة قائمة بذاتها، ما يعني أنّ الهيكل لم يكن يؤدّي دور الوكيل في أمور الملكيّة المادّيّة، بل كان فقط متسلّمًا إيرادات المُلكيّة.

بالإضافة إلى ذلك، تظهر تسمية «مجلس الجمعيّة التعاونيّة الإسرائيليّة»، كما هو واضح في عدد من نصوص قمران أنّ الملكيّة المشتركة العائدة إلى اتّحاد الأسانيّين كانت تُعتبر مشروعًا يخصّ الإسرائيليّين كلّهم. ولأنّ أجزاء من إسرائيل في الأرض المقدّسة، وخصوصًا السلطة السياسيّة، رفضت الانضمام إلى هذا الاتّحاد الذي يفترض أن يضمّ كلّ إسرائيل، بقيت الملكيّة المشتركة مقتصرة عمليًّا على منظّمة الأسانيّين. لكنّ هذه المنظّمة، من حيث المبدأ، لم تكن تتوجّه إلى مجموعة حصريّة ضمن اليهوديّة الفلسطينيّة، بل إلى شعب اللّه بكامله في الأرض المقدّسة.

أجزاء اليهوديّة الفلسطينيّة تلك، التي كانت، بعد ١٥٠ ق.م. على مسافة من الاتّحاد الأسانيّ، لم ترغب يومًا في أن يكون لها هذا النوع من المشاركة في الملكيّة، بل كان لديها دائمًا منهج مختلف في

مجال الحقوق الخاصّة.

بدأ الحكام الحشمونيّون، في القرن الثاني ق.م.، إعادة السيطرة على كامل الإقليم الذي يعود إلى الأرض السابقة لأسباط إسرائيل الاثني عشر. وضمّوا إلى مملكتهم المناطق الوثنيّة المجاورة، مثل القسم الشماليّ من أدومية، أي آدوم سابقًا، وأرض شرق الأردن. وأرغم كلّ الوثنيّين الذين صودفوا في هذا التوسّع، على التهوّد، أو كانوا يقتلون. وهكذا أمّن الحشمونيّون لهيكل أورشليم الواقع تحت سيطرتهم طاقة ضريبيّة غنيّة، بحيث لم يكن مهمًّا نسبيًّا إلى أيّ مدى كان المعنيّون يعيشون فعليًّا بنقاوة وقداسة، وبأيّ طريقة كانوا يحصلون على الممتلكات الفرديّة، وكيف كانت تتحقّق إيرادات هذه الممتلكات. المهمّ بالنسبة إليهم أن يدفع كلّ اليهود الموجودين في الأمبراطوريّة الضريبة الطقسيّة الإلزاميّة، التي كان يذهب جزء منها لصالح هيكل أورشليم، والعاملين فيه، وجزء آخر، تحت شكل عشر اللاويّين السابق، لصالح الخزينة.

وقد فتح التقويم القمريّ، الذي أدخله يونانان السنة ١٥٢ ق.م. إلى الهيكل، وما يرتبط به من أعياد يهوديّة، آفاقًا واسعة. على أساس هذا التقويم الدوليّ أمكن للمرّة الأولى ضمّ الشتات اليهوديّ خارج فلسطين إلى نظام الضريبة الطقسيّة. وكانت البداءة الفضلى في ضريبة الهيكل التي يأمر خروج ٣٠: ١١-١٦ كلّ إسرائيليّ أتمّ العشرين من عمره بدفعها. وقد شُمِل في هذه الضريبة الإلزاميّة الإسرائيليّون الذين لا يعيشون في الأرض المقدّسة. ذلك لأنّ ارتباط الضريبة بالوجود في الأرض المقدّسة كان مبنيًّا على سياق أسفار موسى الخمسة، وليس على النصّ، الذي كان حاسمًا بحسب النهج التفسيريّ الذي اتّبعه الفرّيسيّون.

وهكذا يشهد فيلون الإسكندريّ، في بدء القرن الأوّل للميلاد على تقليد معمول به منذ وقت طويل، وهو أنّ جباية ضريبة الهيكل في اليهوديّة المصريّة، وإحضارها كلّ سنة في موعد محدّد إلى أورشليم بواسطة وفد. إذا أضفنا إلى ذلك معلومات مشابهة من يوسيفوس فلافيوس، والتقليد

الربّانيّ، نستنتج أنّه، منذ الزمن الحشمونيّ، كانت ضريبة الهيكل ملزمة لكلّ اليهود، من روما حتّى بلاد ما بين النهرين. كانت هذه الضرائب تجمع في مناسبات أعياد الحجّ الثلاثة، فقد كان يهود بلاد ما بين النهرين يجبونها، مثلاً، في عيد المظال. كما كانوا يرسلون إلى أورشليم في هذه المناسبات تقدمات أخرى نصّت عليها التوراة، أو أموالاً بقيمتها. نرى هنا أنّه تمّ التخلّي تمامًا، من حيث المبدأ، عن ربط الضريبة الطقسيّة بإقامة إسرائيل في الأرض المقدّسة. كما فُصلت، بطبيعة الحال، الضريبة عن حقوق الملكيّة. وحلّت محلّ ذلك العضويّة الشخصيّة في إسرائيل، كشعب للّه يقيم في العالم كلّه. واستبدل ارتباط الضريبة بالإقامة في الأرض بارتباطها بالتوراة.

تصرّف الفرّيسيّون على نحو مشابه. فقد طالبوا، بشكل خاصّ، بالالتزام التامّ بأحكام التوراة المتعلّقة بالطهارة والضريبة العشريّة، مشتملة على الأعشاب الأخيرة في واجب التعشير (متّى ٢٣: ٢٣؛ لو ١١: ٤٢)، وأبقوا ملكهم الشخصيّ منفصلاً عن ملك اليهود الآخرين، وذلك حتّى لا يُضطرّوا إلى تعشير الإيرادات الزراعيّة مرّة أخرى، في حال لم يدفع صاحب الإنتاج العشر منها، أو كان في ذلك ريب. وكانت لدى الفرّيسيّين ملكيّة مشتركة كما عند الجمعيّات اليهوديّة كلّها، خصوصًا على شكل بيوت صلاة ومدارس محلّيّة.

وحدهم الأسانيّون استعادوا تقليد إسرائيل الموحَّد في الأرض المقدّسة كامتداد وحيد لكلّ خلاص في التوراة، وحافظوا عليه. وكان الهدف من الجمع بين حقوق الملكيّة كلّها في ملكيّتهم المشتركة أن يخدم هذا الغرض. غنيّ عن القول إنّ الأسانيّين ظلّوا، بفعل القوانين المتوارثة، المالكين الشخصيّين لكلّ ما تمّ تسجيله، من حيث حقوق الملكيّة، باسم «اتّحاد اللّه». فقد ظلّ المزارع الأسانيّ يزرع حقله، وكرومه وفاكهته ويعيش مع عائلته من إيراداتها. وكذلك أيضًا العمّال المأجورون، والخدّام، والصناعيّون، والتجّار الأسانيّون، وأصحاب الوظائف الأخرى، التي كانت المعرفة رأسمالها، كوظائف الكهنة الأسانيّين واللاويّين مع عائلاتهم؛ إذ كانت إيرادات الأعمال التي يمارسها هؤلاء واجبة التعشير. من جهة أخرى، أمكن لهم العيش مع عائلاتهم بشكل جيّد من حصصهم من

ضرائب تقدمات الذبائح والضرائب العشريّة التي كان الإسرائيليّون الباقون في الأرض المقدّسة يدفعونها.

وبما أنّ الضرائب العشريّة،كانت مخصّصة في الأصل لطقس الهيكل، كان لا بدّ للأسانيّين الذين قاطعوا طقس الذبائح في هيكل أورشليم منذ البدء بسبب النظام الطقسيّ القائم على تقديم مغلوط، من تغيير استخدام الضرائب العشريّة، حتّى إعادة إقامة طقس الذبائح بشكل نظاميّ. فأعطيت الحصص التي كانت تُخصَّص عادة لخدّام الطقوس، للكهنة واللاويّين الذين أصبحوا أعضاء في الاتّحاد الأسانيّ. واستعمل الأسانيّون تقدمات الحيوانات والمنتوجات الزراعيّة، أي العشر الكهنوتيّ التقليديّ، لوجباتهم المشتركة، وضرائب المداخيل المهنيّة، التي كانت توازي عشر اللاويّين، لأهداف اجتماعيّة بشكل خاصّ.

كان هذا طبعًا النظام الأساس. إلى جانب ذلك، أمكن أيضًا استنباط غايات خاصّة من أحكام الذبائح والضرائب الكثيرة الأخرى الموجودة في التوراة. فعلى سبيل المثال، كان القادة الأسانيّون المهتمون بالشؤون الإداريّة، منشغلين إلى حدّ يمنعهم من ممارسة أيّ عمل إضافيّ يرتزقون منه. لا نعرف ما إذا كان يتمّ انتخاب أناس للوظائف الإداريّة ممّن كانت مداخيلهم من الأملاك كافية لمعيشتهم، وإلى أيّ حدّ كان يُعوَّض عليهم من الخزينة المشتركة. ثمّة، بالضرورة، مصدر أتت منه الأموال الطائلة التي استعملت لبناء مستوطنة قمران وتشغيلها، مع المنشآت التابعة للبناء الذي في عين فشخا. هل تحقّق هذا كلّه من تبرّعات الأعضاء الأغنياء، أو هل استُعملت فوائض الخزائن المشتركة المتنوّعة لهذا الغرض؟ للأسف، لا نجد في نصوص قمران، التي وُضِعت لغايات أخرى، أيّ معلومات عن ذلك.

مهما يكن من أمر، فإنّ هذا النوع من الملكيّة المشتركة جعل الناحية الاقتصاديّة لدى الأسانيّين أحسن حالاً من تلك التي كانت لباقي السكّان اليهود في أورشليم. لم يكن الأسانيّون فقراء ماديًّا، بل

كانوا أغنياء نسبيًّا. من أسباب هذا الغنى النسبيّ الاقتصاد الداخليّ، الذي نتج بالضرورة من الملكيّة المشتركة الأسانيّة، وذلك لأنّ متطلّبات الطهارة والقداسة الطقسيّتين حدّت كثيرًا من الاستيراد. هكذا كان العامل الأسانيّ يشتري خبزه من الخبّاز الأسانيّ، حيث يكون واثقًا تمامًا من أنّ الطحين من محاصيل مُزارع أسانيّ سبق وعشّر من جهته إيرادات المحاصيل حسب الواجب. تمامًا مثل الفرّيسيّين، كان الأسانيّون يوفّرون على أنفسهم نفقات تعشير ثانٍ محتمل. أضف إلى ذلك أنّ مداخيل عشريّة كاملة بقيت ضمن الإطار الأسانيّ. فما كان الفرّيسيّون واليهود الآخرون يعطونه، في إطار عُشر الكهنة، لهيكل أورشليم، وخدّام الهيكل الغرباء، كان الأسانيّون يستعملونه لأنفسهم، الأمر الذي وفّر عليهم الوسائل التي كان يتطلّبها. أمّا عشر اللاويّين الذي كان يذهب من جهة إلى خدّام هيكل أورشليم، ومن جهة أخرى إلى الأعمال الاجتماعيّة العامّة وإلى خزينة الدولة، فكان الاتّحاد الأسانيّ يستعمله بشكل كامل لأغراض تتعلّق بكيانهم الاجتماعيّ الخاصّ.

ولّد تشدّد الأسانيّين الأخلاقيّ لدى الأعضاء شعورًا بالواجب، ليس فقط في صدقيّة تعشيرهم، إذ كانت المصادر الكتابيّة تشكو النقص في الأمانة في ما يتعلّق بالعطايا، ولكن أيضًا في الاستعمال الاقتصاديّ لمواردهم الخاصّة، وفي الملك الماديّ، والقدرات المهنيّة. ولأنّ التقيّ من أصحاب الشعور بالالتزام كان يعتبر هذه الأمور عطيّة من اللّه، كان يوظّف قوّته كلّها، ليزيد من إيراداتها (أنظر متّى ٢٥: ١٤- ٣٠؛ لو ١٩: ١٢- ٢٧). عند الأسانيّين تقديم ممتلكاتهم الشخصيّة للاتّحاد الأسانيّ، ليس إلاّ استعادة لها، كعطيّة من اللّه.

كانت الأرباح، التي حقّقها الأسانيّون بفضل اتّباعهم طريقة الملكيّة المشتركة، كثيرة جدًّا، في كلّ حال. فكانوا المنظّمة اليهوديّة الوحيدة في زمنهم، التي استطاعت أن تضمّ إلى نظامها الخيريّ أناسًا من غير أعضائها.(Bellum 2, 134). نشير إلى هذا هنا، لأنّ الكتابات عن الأسانيّين تعطي الانطباع بأنّ التخلّي عن الملكيّة جعل الأسانيّين يعيشون في الفقر الشخصيّ والنسك، هذا إذا لم يكونوا يموتون من الجوع. العكس هو الصحيح. بسبب الملكيّة المشتركة التي كانوا يمارسونها، لم يكن في اليهوديّة

القديمة أيّة مجموعة منظّمة، كانت تتمتّع إلى هذا الحدّ من الرخاء مثل الأسانيّين.

صحيح أنّ الأسانيّين دعوا أنفسهم «جماعة الفقراء» (4Q pPs^a 1-10,II,10; III,10) ولكنّهم وصفوا بذلك فقرهم إلى اللّه بالمعنى الكتابيّ لتقوى الفقراء، كما ينظر إليها كتاب المزامير، على سبيل المثال. تظهر المعطيات الاقتصاديّة للأسانيّين عندما اتُّهم «الكاهن الأثيم»، يوناثان، بأنّه «سرق»، «مُلك الفقراء»، أي ملك الأسانيّين الأساس (1Q pHab XII,9-10). تتعلّق هذه المسألة بتدابير في إطار حقوق الملكيّة، اتّخذتها الدولة على حساب الأسانيّين، الذين أثّروا سلبًا على ثروتها، فصادروا الأملاك التي يزعمون أنّها لهم لصالح الدولة. ليس الحديث هنا عن سلب الفقراء اجتماعيًّا على يد أغنياء المجتمع. إنّ ما سلبه الكاهن الأثيم في هذه الحال كان يخصّ اللّه؛ وإلاّ لما ذُكرت المسألة في نصّ دينيّ مثل تفسير حبقوق.

ظنّ كلٌّ من يوسيفوس وفيلون وبلينيوس الكبير، خطأً، أنّ المكليّة المشتركة للأسانيّين هي نوع من أنواع الحيازة المشتركة التي تستبعد أيّ ملك شخصيّ. فأعطوا بهذا صورة مبالغة للأوضاع. وعليه فإنّ الكتب المتخصّصة تنظر إلى الأسانيّين كنوع من الرهبنة وتقابلها بالرهبنات المسيحيّة اللاحقة التي لم يكن فيها ملك شخصيّ. لكنّ الواقع غير ذلك. إذ اقتصرت الملكيّة المشتركة للأسانيّين بوضوح على حقوق ملكيّة الأعضاء كأساس ضروريّ للضرائب الإلزاميّة الدينيّة. وكان باستطاعة الأسانيّين أن يمارسوا التجارة بملكهم، كأن يبيعوا الفائض في الحبوب ليهود آخرين، ومنتجات الورش إلى وثنيّين أيضًا. أمّا ملكهم الشخصيّ فلم يكن يسمح ببيعه قطّ.

من اختلس من الملك الخاصّ المشترك عن غير قصد، كان عليه أن يعوّض بالقيمة ذاتها من إيراداته الشخصيّة، أو كان يستعاض عن ذلك بإقصائه شهرين عن الصلوات والمآدب المشتركة (1Q SVII,6-8). كان المقصود هنا، في العادة، الملك المنقول، مثل حمار مستعار، اختفى من غير أن يعود ثانية، أو البضائع المشتركة مثل عطايا التعشير، التي أوكل غرباء بنقلها، على نحو متهوّر. كان

ممكنًا في حالات كهذه أن تنسب السرقة المتعمّدة إلى الطرف الآخر، بغية تجنّب العقوبة، إلاّ أنّه كان لا بدّ من الإدلاء بقسم بأنّ الأمر فعلاً سرقة. إذا ثبت أنّ القسم كان كاذبًا كان المعنيّ وكلّ مطّلع أخفى الحقيقة يعاقبان على حدٍّ سواء، وذلك بعقوبات اليمين الكاذب القاسية (CD IX,10-12). من اللافت للنظر من الناحية القانونيّة، أنّه يُشار إلى الإنسان المعنيّ فقط بعبارة بعل، أي «ربّ أو صاحب» الخسارة، ولا يشار إليه كمالك لها: في العبريّة تستعمل جملة **هياه لو** (أي له، أو لديه) للدلالة على الملكيّة. لكنّ الاتّحاد الأسانيّ كان المالك القانونيّ في كلّ هذه الحالات.

تنتمي الأمثلة الجميلة التي أوردها كلٌّ من يوسيفوس وفيلون عن واقع الملكيّة الأسانيّة المشتركة، فعليًّا إلى فئة مختلفة تمامًا. استنادًا إلى وصفهما، يستطيع كلّ أسانيّ مسافر، أن ينزل، مجّانًا، عند أسانيّ آخر، ويحظى بالضيافة مع إمكانيّة قضاء الليل. وكان باستطاعته أيضًا أن يحصل على ثياب وأحذية جديدة، إذا اقتضى الأمر. وما هذا إلاّ متابعة للضيافة التي أوصت بها التوراة لكلّ إسرائيليٍّ آخر. ليس لهذه العادات أيّ صلة بملكيّة الأسانيّين المشتركة. وما ذهول يوسيفوس وفيلون أمام ممارسة الأسانيّين هذه الضيافة بشكل بدهيّ، ولو كانت مقتصرة على أعضاء الجماعة الأسانيّة، سوى تأكيد على أنّ المعايير التقليديّة لحقّ الضيافة الإسرائيليّ القديم، ما عادت ممارسة. ولئن كانت بعض الجماعات اليهوديّة تقوم بالأمر ذاته، إلاّ أنّ الأسانيّين أصبحوا في زمنهم مثالاً يحتذى به لهذا النوع من الالتزام بالديانة اليهوديّة، الذي حافظ على الضيافة التقليديّة في ما بين الأخوة بشكل كبير.

لم يكن التشريع الاجتماعيّ الأسانيّ إلاّ تحقيقًا لما نشأ في زمن السبي من عشر اللاويّين القديم. ما عادت للاويّين أنفسهم أيّ دور في ذلك. فكانوا، من الناحية الاجتماعيّة، مضمونين بشكل كافٍ، وذلك منذ مدّة طويلة في إطار الضرائب المخصّصة لخدّام الطقوس في هيكل أورشليم، وخلفاء اللاويّين إضافة إلى الكهنة كلّهم. وهكذا أصبح المستفيدون الحقيقيّون من عشر اللاويّين في الزمن السابق للأسانيّين، تلك الشرائح اليهوديّة ذات الوضع الاجتماعيّ المتدنّي، والتي تأتي في مرتبة ثانويّة

في القواعد الكتابيّة المتعلّقة بعشر اللاويّين، ولم تكن هي المستفيدة الحصريّة منه.

يُظهر التشريع الأسانيّ بشكل واضح كيف بدا العشر اللاويّ في أواسط القرن الثاني قبل الميلاد بشكل ملموس، وكيف تمّ إدراجه في مفهوم الملكيّة المشتركة لكلّ إسرائيل كما عرفه الاتّحاد الأسانيّ. نجد الشاهد الأبرز على ذلك في المقطع 17-12 ,XIV من كتاب دمشق. استنادًا إلى هذا المقطع كان القائمون على الممتلكات من الأسانيّين يقومون بجبي المساهمات الاجتماعيّة وإدارتها، ولكنّهم لم يتولّوا هم أمر توزيعها على المحتاجين، بل أنيط هذا بهيئات قانونيّة مستقلّة.

كانت موارد الصندوق الاجتماعيّة تأتي من الضرائب الإلزاميّة التي كانت موضوعة على إيرادات الأعمال والمهن المدفوعة، والتي كانت تبلغ أجر يومين في الشهر على الأقلّ، أي عشرة في المئة من المدخول الشهريّ. وكانت هذه الضرائب تدفع شهريًّا بدل أن كانت تدفع كلّ سنة. أمّا أصل هذه النسبة المئويّة فهو أنّ الشهر الأوّل من السنة في التقويم الشمسيّ ذي الأيام الـ ٣٦٥، على سبيل المثال، كان يحتوي دائمًا على ثمانية أيّام عمل فقط، والثاني على خمسة وعشرين يومًا، أمّا كلّ من الشهرين الثالث والرابع فعلى ستّة وعشرين يومًا. وكانت السنة كلّها تحتوي على اثنين وخمسين سبتًا واثنين وثلاثين عيدًا لم يكن يسمح فيها بالعمل. وكانت الأيّام المئتين والثمانين الباقية توزّع على الأشهر بمقدار ٢٣,٣٣ يومًا للشهر الواحد، فيكون عشرها ٢,٣٣٣ يومًا: من هنا الضريبة تبلغ ما مقداره أجر يومي عمل في الشهر على وجه التقريب.

كان لكلّ الأسانيّين «المتضرّرين» من الناحية الاجتماعيّة، أي ذوي الوضع الاجتماعيّ السيّء، والمحتاجين للدعم، والفقراء الذين هم بحاجة إلى التنمية الاجتماعيّة، حقّ الاستفادة من إعانة ماليّة من الصندوق الاجتماعيّ. ثمّة تسع فئات مختلفة من المحتاجين إلى المساعدة الاجتماعيّة. تعود ستّ من هذه الفئات إلى إسرائيل في فترة ما قبل السبي، وهي تضمّ المستفيدين التقليديّين من العناية الاجتماعيّة؛ أمّا الفئات الثلاث الأخرى فلم تؤخذ في الاعتبار إلاّ بعد السبي: (أ) من لم يكن عندهم

أراض وممتلكات، أو (ب) من كانوا بحاجة إلى المعونة بسبب الفقر؛ مَن لا يستطيعون القيام بعمل مأجور بسبب (ج) التقدم في السنّ أو (د) الإعاقة الجسديّة؛ (هـ) الإسرائيليّون الواقعون في أسر وثنيّ أو المستعبدون، والذين أمكن تحريرهم من طريق الشراء؛ (و) العرائس التي لا تستطيع عائلاتهنّ الالتزام بتمويل تجهيزهنّ المالّيّ الالزاميّ. اللافت في هذ اللائحة هو غياب الأرامل والأيتام؛ يبدو أنّهم مضمونون بما يكفي على أساس الحقّ العائليّ، وما عادوا ينتمون إلى المستفيدين الرئيسين من الإجراءات الاجتماعيّة.

أمّا الفئات الجديدة بالمقارنة مع التقليد الإسرائيليّ القديم، فكانت تتألّف من «الشبان، الذين لا طلب عليهم (من الناحية الاقتصاديّة)». في هذه الحال كان هؤلاء الشبان يحصلون على دعم لتمويل تدريب مهنيّ يساعدهم على ممارسة مهنة ما، ثمّ على الزواج، فعلى أن يتمكّنوا من أن يقوموا بأنفسهم بسدّ حاجات عائلاتهم من مداخيل مهنهم. وكان تشجيع التنمية المهنيّة هذا يفترض أنواعًا من المهن لم تكن معروفة في إسرائيل القديم ذي التوجّه الزراعيّ.

أمّا الفئة التالية فتشمل المساعدات الماليّة المخصّصة لخلق كيان مهنيّ أو تجاريّ، أي، على سبيل المثال، لاستئجار المحالّ والورش ومشاريع النقل، أو شرائها وتجهيزها. غير أنّنا لا نعرف ما إذا كانت هذه الأموال تذهب كمساعدات ضائعة، أو أنّها كانت تعطى كقروض بلا فوائد، على أن تعاد إلى مصادرها.

وينصّ التحديد الأخير على الآتي: «لا ينزع بيت أيّ من الأعضاء من قدرتهم على التصرّف به». ليس الحديث هنا عن دفع ديون عقاريّة لصالح شخص ثالث من ملكيّة بيت الأعضاء. فالصندوق الاجتماعيّ ليس مسؤولاً في هذه الحال، بل الإدارة الماليّة. ومن جهة التدابير الاجتماعيّة تشير عبارة «بيته» إلى العضو الأسانيّ مع أفراد عائلته. الواقع أنّ الكلام هنا هو عن إبطال حقوق فريق ثالث في عملهم، أي التحرّر ممّا كان يسمّى عبوديّة الدين. كان هذا الأمر في يهوديّة تلك الفترة أمرًا اعتياديًّا. وكانت حالة

كهذه تنشأ مثلاً إذا احتاج فلاح، بعد موسم سيّيء، إلى المال لإطعام عائلته أو لشراء البذور، ولم يكن ردّ الدين ممكنًا إلاّ من طريق عمل أحد أعضاء العائلة عند الفريق الدائن. فمن أصبح عضوًا في الأسانيّين كان له حقٌّ، بحسب هذه القاعدة، بالتحرّر من التزاماته على حساب الصندوق الاجتماعيّ. لهذا لم يكن بين الأسانيّين «عبيد»، بل كانوا كلّهم أحرارًا. وهذا ما يمتدحه فيلون ويوسيفوس إلاّ أنّ امتلاك اليهود لعبيد وإماء من أصل غير يهوديّ كان أمرًا بدهيًّا عند الأسانيّين (CD Xi, 12, XII, 10-11)، (أنظر مثلاً خر ٢٠: ١٠، ١٧؛ تث ٥: ١٤، ٢١).

وكان يمنع على الأسانيّين أن يؤسّسوا شركات مع من هم من خارج الاتّحاد أو مع الأعضاء المفصولين، أو أن يبرموا معهم اتّفاقات تجاريّة بالاشتراك مع فريق ثالث. نظر الأسانيّون إلى هذا النوع من التعاون التجاريّ كنوع من «خلط» ممنوع «للممتلكات». أمّا الأعمال التجاريّة التي كان يقوم بها الأعضاء مع الخارجيّين، حتّى إذا كانوا من الوثنيّين، فكانت مسموحة، ولو كان الترخيص بها إلزاميًّا في كلّ حالة. طبعًا، لم يكن يُسمَح ببيع المنتجات الزراعيّة الخاضعة لضريبة العشر للوثنيّين. فهذه المنتجات كانت تعتبر «مقدّسة». كما لم يكن مسموحًا ببيع الحيوانات «الطاهرة» والطيور للوثنيّين، لأنّه لم يكن مستبعدًا أن يضحّي بها هؤلاء لآلهة وثنيّة.

ولم يكن مسموحًا للأسانيّين بأن يعقدوا اتّفاقات تجاريّة طويلة الأمد مع الخارجيّين، تلزم الطرفين لمدّة طويلة، بل كان التبادل التجاريّ يتمّ على نحو مباشر وسريع. أمّا البدل الذي كان يقدّمه الفريق الآخر فكان يتألّف عادة من الأموال، أو البضائع التي لم تكن تنتج محليًّا في فلسطين، مثل لفائف البردى من مصر، والمعادن، والتوابل والبخور من البلاد العربيّة، والخشب للبناء والأقمشة من سورية، والحبوب من آسيا الصغرى ومصر، في المواسم الضعيفة.

أمّا التجارة الداخليّة في إطار الاتّحاد الأسانيّ فلم تكن مقيّدة. فالآراء السائدة المتعلّقة بملكيّة الأسانيّين الجماعيّة باعتبارها حيازة مشتركة، وتمركز الأسانيّين في مستوطنة قمران الصغيرة، أدّت، للأسف، إلى إهمال هذا المجال وعدم إيلائه الاهتمام الذي يستحقّه.

من حيث الحيازة، كان كلّ فرد أسانيّ مع المشاريع التي يديرها مستقلاً تمامًا. وكان كلّ أسانيّ يدير عملاً خاصًا يدفع المتوجّبات المعيشيّة، والأجرة، والضمان، ومصاريف العمل، كالمنشآت والأجور، من إيراداته الشخصيّة. أمّا شراء الخبز من الخبّاز الأسانيّ، والنبيذ من الكرّام الأسانيّ، والثياب من بائع القماش والخيّاط والحذّاء الأسانيّ، فساعد على ضمان استمراريّة هذه التجارات والصناعات المتنوّعة. وكانت الملابس التي يبيعها الأسانيّون مطابقة لوصايا الطهارة الموجودة في التوراة. وكان القصّاب الأسانيّ يقدّم اللحم وفقًا لمقاييس الشريعة، ولم يكن الحذّاء الأسانيّ يدخل جلد الخنزير في صناعة الأحذية. وكان الربى ممنوعًا في التجارة الداخليّة عند الأسانيّين. وشجّع ثبات الأسعار على مقايضة البضائع بالمال.

حمّامات المعموديّة، وخدم الصلوات، والمآدب الطقسيّة

عند شروق الشمس، وعند منتصف النهار، وعند غروب الشمس كان الأعضاء الكاملون في المجموعات المحلّيّة الأسانيّة يجتمعون للصلاة المشتركة. وتبعت طقوس هذه الصلوات خدمة الهيكل. لافتتاح الصلاة كان الكهنة يضربون بالأبواق التي تستعمل في الطقوس، وقضى طقس الصلاة بأن يُسجد للّه مرّات عدّة. كان الأسانيّون يتوجّهون، أثناء صلاتهم، نحو قدس الأقداس في هيكل أورشليم، وذلك كسائر اليهود. وبقي إنشاد التراتيل محصورًا بالخدم الأكثر تعقيدًا، في السبوت وأيّام الأعياد. لم تعرف الخدم العباديّة الأسانيّة قراءات من الكتابات المقدّسة، كما كانت العادة عند الجماعات التابعة للمجمع اليهوديّ.

ليس هناك أيّ ذكر لوجبة فطور مشتركة. ظهرًا ومساءً، كانت تلي الصلوات مآدب طقسيّة مشتركة لكلّ المشاركين في الصلوات، وذلك في غرفة الاجتماع. واحتوت هذه الوجبات الطعام الساخن وعصير الفاكهة، أمّا الخمر فيقدّم في المناسبات الاحتفاليّة. واتّبع ترتيب الجلوس عند تناول الطعام الترتيب الهرميّ الداخليّ، الذي يجدّد كلّ سنة في عيد العهد. وراعى هذا الترتيب تراتب الوظائف على الشكل الآتي: الكهنة يتقدّمون، يأتي بعدهم اللاويّون، فالإسرائيليّون الآخرون، ثمّ

المهتدون الجدد، وحضور أحد الكهنة المتقدّمين لتلاوة صلوات البركة على الطعام والشراب أمر ضروريّ. في ما عدا ذلك، كان الصمت يسود على هذه المآدب، من دون أيّ قراءات كتابيّة مرافقة، أو أيّ طقوس عباديّة. عند الختام، كان الكاهن المتقدّم يتلو صلاة البركة الختاميّة. هذه المعلومات يعطيها يوسيفوس في (Bellum 2, 131). ليس في نصوص قمران ما يشير بوضوح إلى ترتيبات المائدة هذه.

تألّف الطعام والشراب، في هذه الوجبات، من الضرائب العينيّة التي كانت تدفع في إطار عشر الكهنة، وجزء منها من المشتريات بعد أن اقتطع منه عشر الكهنة، والذي هو من حقّ الكهنة واللاويّين وعائلاتهم. ولأنّ التوراة توصي بأن يشترك الكهنة واللاويّون في أعياد الحجّ، ولأنّ الكهنة واللاويّين، بحسب نظام إتمام طقوس الذبائح المتعلّقة بمآدب الذبائح التي كان يقيمها الحجّاج في ساحة الهيكل، جزء من هذه الاحتفالات، لا بدّ من وجود كاهن على الأقلّ، بغضّ النظر عن المتطلّبات الطقسيّة، في مآدب الأسانيّين. كان تقدّمه نتيجة لأولويّته الهرميّة. عند الأسانيّين، حلّت الوجبات المشتركة اليوميّة محلّ المآدب الاحتفاليّة التي كانت تحصل في مواعيد محدّدة، وذلك لأنّ الموارد العائدة إلى عشر الكهنة، ما عادت مرتبطة مباشرة بالسنة الطقسيّة وأعيادها الضريبيّة، بل توزّعت على السنة كلّها، بحسب سيرها الطبيعيّ. في سنوات الشحّ كان مصروف الموائد الطقسيّة يقتطع من المخزون العينيّ ومن المال الذي كان يأتي بشكل منتظم في إطار عشر الكهنة.

حدّدت التوراة أنّه لا يُسمح بالاشتراك في الوجبات الطقسيّة في الهيكل لمناسبة أعياد الحجّ إلاّ لرجال إسرائيليّين بلغوا السنّ التي تؤهّلهم لممارسة الطقوس، أي عشرين سنة كاملة على الأقلّ، شريطة ألاّ يكونوا من ذوي الإعاقة الجسديّة، وفي حالة من الطهارة الجسديّة. وعليه، لم يكن مسموحًا إلاّ للأعضاء الكاملين غير المعوقين بالاشتراك في وجبات الأسانيّين المشتركة. لم يكن ثمّة نساء أو صغار السنّ. كما كان الاشتراك محظورًا على الأعضاء الكاملين الذين كانوا في حالة مؤقّتة من عدم الطهارة، أي بعد ممارسة علاقة جنسيّة أو بعد موت أحد أفراد العائلة على سبيل المثال، أو المُبعَدين

بسبب خطيئة ما عن الاشتراك في الطقوس لبضعة أيّام، أو أسابيع، أو أشهر، أو حتّى لسنين. إلى أن يُسمَح لهم بالاشتراك مجدّدًا، كان عليهم أن يقيموا الصلوات اليوميّة الإلزاميّة على انفراد، وأن يتناولوا وجباتهم ضمن إطار عائلاتهم، ما يعني أنّهم يفقدون مؤقّتًا ما يتمتّعون به من ميزات تتعلّق بوسائل الراحة بما فيها الطعام المشترك.

الأمر المهمّ هو أنّ الأسانيّين كانوا يعتبرون الصلوات المشتركة مع وجبات الطعام التي تليها احتفالات طقسيّة بمفهوم طقس الهيكل. ولم يقتصر الأمر على ممارسة طقوس الطهارة لأيّام عدّة لأسباب جنسيّة أو عند ملامسة الأموات، كما هو منصوص في التوراة، بل على كلّ مشترك، إضافة إلى هذا، أن ينزل في إحدى البرك، مباشرة قبل دخول قاعة الاجتماعات، الأمر الذي كان على الكهنة فقط أن يقوموا به في الهيكل قبل الشروع في خدمتهم، أمّا الأسانيّون فقد ألزموا به كلّ الأعضاء بشكل متساوٍ، حتّى في خدم الصلوات عند شروق الشمس.

كانت هذه البرك الخاصّة، كما في الهيكل، جزءًا من أبنية الاجتماعات، ولكنّ الأسانيّين في قمران أقاموها أمامها مباشرة. هناك اليوم عند المسلمين ما يشبه هذا، أمام الجوامع هناك قنوات في الأرض، تجري فيها المياه، وإلى جوانبها مقاعد وصنابير مياه، يستعملها المسلمون ليغتسلوا، ويقيموا شعائر الطهارة الطقسيّة المنصوص عليها في القرآن قبل دخولهم الجامع.

لم يكن هذا الأمر مختلفًا في اليهوديّة القديمة. لكنّ الأسانيّين كانوا يفرضون عمليّات الطهارة الطقسيّة قبل كلّ من اجتماعاتهم الطقسيّة اليوميّة. وكان الاغتسال يتمّ بتغطيس الجسم كاملاً في البركة، بدل غسل اليدين والقدمين والجبهة فقط. إلاّ أنّ الاستحمام قبل الاغتسال الطقسيّ كان أمرًا بدهيًّا عند الأسانيّين. إذ إنّ النزول في البركة قبل الاجتماعات المشتركة طقس دينيّ، ولم يكن غسلاً للجسم، كما لم تكن له علاقة قطّ بغفران الخطايا.

لم يكن إنشاء أماكن اجتماعات خاصّة للأسانيّين إلاّ حلاً طارئًا ومؤقّتًا، إلى أن تعود الطقوس

المطابقة للتوراة إلى هيكل أورشليم. فقد كانت الاحتفالات الليتورجيّة التقليديّة الخاصّة بطقس الهيكل، والصلوات المرافقة لطقس الذبائح والوجبات الجماعيّة للمشاركين في الطقوس، تجري في أماكن مُعَدّة في بيوت أسانيّة خاصّة، أو في واحد من الأبنية المنشأة المخصّصة لهذه الأهداف.

بعد أن حاز الأسانيّون هذه الأمكنة، استخدموها أيضًا، في الوقت عينه، لاجتماعات مجلس الشورى، والمحاكمات، والقراءات الكتابيّة المشتركة، ولأغراض تعليميّة، كالمدارس وبيوت الجماعة. لم تكن هذه الاستعمالات الأخرى مرتبطة ضرورة ببيوت الصلاة (CD XI, 22)، بل كانت تحصل أيضًا في بيوت خاصّة أخرى، و أحيانًا أيضًا في نطاق الهيكل عينه، كما في مثل يهوذا، المعلّم الأسانيّ الذي كان يعلّم تلاميذه العام ١٠٣ ق.م. في هيكل أورشليم.

ليست هناك أيّ صلة بين بيوت الصلاة الأسانيّة والبعد المكانيّ عن هيكل أورشليم، الذي كان سببًا في ظهور المجامع اليهوديّة في الجليل أو في الشتات. وكان الهدف من تأسيس بيوت الصلاة الأسانيّة توفير إمكانيّة لممارسة بديلة لطقس الهيكل في ظلّ الظروف السيّئة التي سبّبها يوناتان المكابيّ، عندما كان رئيسًا للكهنة، العام ١٥٢ ق.م.، وذلك بسبب إدخال التقويم القمريّ كأساس للنظام الطقسيّ الرسميّ في أورشليم في ذلك الوقت. لم يتخلّ الأسانيّون إلاّ عن مذابح التقدمات وعن تقديم الذبائح كما كانت تحصل في الهيكل، وذلك لأنّ التوراة أوصت بأن تتمّ هذه الشعائر في المكان المركزيّ المخصّص للعبادة بشكل حصريّ (تث ١٢)، أي في هيكل أورشليم.

الزواج والعائلة والتربية

يُحكى عن الأسانيّين أنّهم كانوا يعيشون من دون زواج. لكنّ نصوص قمران لا تشير في أيّ من مواضعها إلى ما يدعم هذا. فمن يقرأ هذه النصوص بشكل موضوعيّ، سوف يتبادر إليه أنّ الأسانيّين لا يمكن أن يتحفّظوا على الزواج أو يرفضوه. كيف نفسّر هذا التناقض؟

كان التخلّي الواعي والمقصود عن الزواج، في اليهوديّة القديمة، يشكّل مخالفة كبيرة للتوراة.

فالوصيّة الأولى، التي يعطيها اللّه للناس في اليوم السادس للخلق، تنصّ على أن «انموا واكثروا» (تك ١: ٢٨). تشكّل هذه الوصيّة في اليهوديّة أساسًا لتبرير زواج الناس كلّهم. في الأدب التقليديّ اليهوديّ ليس هناك إلاّ مثل واحد عن ربّانيّ معروف لم يتزوّج، وذلك لأنّه اعتبر دراسة التوراة أهم من الاهتمام بالعائلة. انتُقِد هذا التصرّف بقسوة باعتباره مخالفة فاضحة لنظام الخلق الإلهيّ (التلمود البابليّ Jebamot 63 b). ولعلّ كلام يسوع على الذين «يخصون أنفسهم من أجل ملكوت اللّه» (متّى ١٩: ١٢)، والذي يمكن فهمه في السياق عينه، تبرير لتخلّيه عن الزواج. هاتان الحالتان هما استثناء نادر في إطار اليهوديّة القديمة. ليس هناك ما يشبه هذا عند الأسانيّين.

غير أنّه لدى الأسانيّين ما يدعو إلى اعتبارهم يعيشون من دون زواج. كان لهذا الأمر أسباب ثلاثة مختلفة، لا علاقة لها بأيّ نيّة في الامتناع عن الزواج.

كان اليهود الأتقياء يذهبون كلّ سبت إلى المجامع مع عائلاتهم. وكان الناظر من الخارج يجهل أنّ النساء كنّ يقفن في الغرفة الداخليّة للمجمع، في الأجنحة أو في الطابق الأعلى، وأنّ الرجال فقط يقيمون الخدمة الطقسيّة. كان الأسانيّون يذهبون ثلاث مرّات يوميًّا إلى البيوت المُعَدّة لاجتماعاتهم. إلاّ أنّ أحدًا لم يشاهد امرأة واحدة تشارك في هذه الاجتماعات، ولا حتّى في إعداد الطعام. ولهذا بدا الأسانيّون في ظهورهم العلنيّ ليهود فلسطين الآخرين، مجتمعًا مؤلّفًا فقط من الرجال.

والصبيان في اليهوديّة القديمة يصبحون مؤهّلين لممارسة دينهم عندما يتمّون السنة الثالثة عشرة، وتاليًا هم قادرون على الزواج. إلاّ أنّهم لم يكونوا يتزوّجون، في العادة، إلاّ بين السنة السادسة عشرة أو السابعة عشرة، وذلك لأنّ تأسيس عائلة يتطلّب استقلالاً اقتصاديًّا، وغالبًا أيضًا وظيفيًّا. أمّا الأسانيّون فكانوا يعتبرون إتمام السنة العشرين من العمر شرطًا ضروريًّا للقيام بالأمور الدينيّة والزواج. وهكذا كان الشبّان الأسانيّون يقضون سنين طويلة قبل أن يتزوّجوا، فيما الذين في سنّهم يتزوّجون قبلهم. استغرب اليهود هذه الظاهرة وفسّروا تأخّر الأسانيّين عن الزواج، وكأنّه تحفّظ تجاهه.

أمّا السبب الثالث الذي يدعو إلى اعتبار أنّ الأسانيّين يدعمون فكرة العزوبيّة، فهو الأهمّ والأكثر فعاليّة. إذ فرض الأسانيّون على الرجال الزواج الوحيد بدلاً من الزواج الواحد، الذي كان سائدًا في اليهوديّة القديمة، حيث كان تعدّد الزوجات ما يزال أمرًا جائزًا من حيث المبدأ.

في القرن الرابع ق.م. حدّد كهنة هيكل أورشليم شروطًا للزواج أكثر صرامة. إذ مُنع حتّى على الملك أن يتزوّج بأكثر من امرأة واحدة، ولم يكن يحقّ له الزواج الثاني إلاّ بعد وفاتها (11Q T LVII, 15-19) كان الأسانيّون يطبّقون قواعد التوراة بشكل أكثر قساوة. فوفقًا لحقّ الشهود الذي كان ساريًا آنذاك في القضاء في ما يتعلّق بالقضايا الخطيرة، أشاروا إلى مواضع ثلاثة في التوراة كدلائل على حتميّة الزواج الوحيد مدى الحياة للرجال كلّهم (CD IV, 20 - V, 2).

يمكن لتكوين ١: ٢٧ أن يعني، في ذاته، أنّ اللّه خلق الناس منذ البدء من جنسين، «ذكورًا وإناثًا». استنادًا إلى تكوين ٢، حيث الكلام على أنّ اللّه خلق آدم وحواء كشخصين مستقلّين، فُهم تكوين ١: ٢٧ عمومًا وكأنّه يشير إلى «رجل واحد وامرأة واحدة». وفهم الأسانيّون هذه الثنائيّة البدائيّة بشكل أضيق من كونها تشير إلى مجرّد تصنيف الناس أزواجًا. فعندهم أنّ الرجل الواحد يخصّ امرأة واحدة معيّنة مدى الحياة، وهذا مطابق لترتيب الخلق كما وضعه اللّه.

الشاهد الثاني على هذا المفهوم في نظر الأسانيّين هو رواية الطوفان، التي تفيد أنّ نوحًا، بصفته مثال الرجل البارّ صعد الفلك مع أولاده وزوجة واحدة لكلٍّ منهم، أي أنّهم كانوا أزواجًا (تك ٦: ١٨، ٧: ٧، ٨: ١٦، ١٨، ٩: ١ و١: ٢٨). واعتبر الأسانيّون أنّ رواية الطوفان حدّدت مفهومًا للزواج ملزمًا لكلّ المتحدّرين من نوح، أي لكلّ الناس، وذلك لأنّ الوصف الكتابيّ يتحدّث عن الزوج، أي الرجل الواحد والمرأة الواحدة، بشكل مطلق.

ونجد الدليل الثالث في تثنية ١٧: ١٧، حيث الكلام على أنّ الملك ينبغي ألاّ يتزوّج «عددًا كبيرًا من النساء»، أي ألاّ يتّخذ الملك سليمان مع زوجاته السبعمائة الرئيسات والثلاثمائة الثانويّات (١مل

١١: ٣) قدوة له. وفهم الأسانيّون الجملة العبريّة في تثنية ١٧: ١٧، أي ألاّ يتّخذ الملك «عددًا كبيرًا من النساء»، أنّ الملك لا يمكنه أن يتّخذ إلاّ امرأة واحدة في حياته كلّها.

الزواج الوحيد لمدى الحياة، المرتكز على الشهادة الكتابيّة الثلاثيّة وعلى ترتيب الخلق الذي يأمر به كلّ رجل، كانت له نتائج مهمّة في حياة الأسانيّين العمليّة. فعلى كلّ رجل أن يتزوّج مباشرة بعد إتمام العشرين من عمره. وعلى الزوجة التي يختارها الأب في العادة، بعد مفاوضات تمهيديّة مع عائلة العروس، أن تكون أنهت السنة الثانية عشرة من عمرها. ويترتّب عليها، بعد الزواج، أن تنجب طفلاً كلّ سنة، وكثيرًا من الصبيان إذا أمكن، وتقوم، إلى ذلك، بالعمل المنزليّ، وتساعد على الزراعة، وإنتاج السلل والحصائر في وقت فراغها، وتغزل الأصواف، وتنسج الأقمشة.

بسبب الظروف الصعبة التي كانت تعيشها النساء الشابات، كان معظمهنّ يفقد مقاومتهنّ الجسديّة، ولم تتجاوز سنّ الخامسة والعشرين إلاّ القليلات. وتعدّدت أسباب الوفاة ومنها حمّى النفاس والبنية الضعيفة والأمراض الأخرى والعجز الدائم. وقد تصبح غير قادرة على الإنجاب فيؤدّي هذا إلى الطلاق و تعود المرأة إلى أهلها. أمّا الرجال فكانوا يبلغون، غالبًا، الستّين من العمر. لذلك قرّر الأسانيّون أنّ المرء عند بلوغه هذا السنّ لا يمكنه أن يضطلع بمنصب عامّ لأنّه يكون قد «فقد قدراته العقليّة» (CD X,7-10؛ أنظر (XIV, 6-8).

وعندما كانت الزوجة تموت في وقت مبكّر، أو إذا لم يثمر الزواج عن أولاد، لم يكن يُسمَح للأسانيّ بالزواج مرّة ثانية، ولا أن يتّخذ زوجة رئيسة أو ثانويّة. والمدّة التي كان الأسانيّ يقضيها متزوّجًا، لم تكن تتجاوز بسبب معدل الحياة القصير للزوجات، العشر سنوات. لهذا السبب كان أغلب الأسانيّين، عمليًّا، غير متزوّجين، ليس لأنّهم اختاروا العزوبيّة منذ البدء، ولكن لأنّ بعضهم لم يكن بلغ بعد سنّ الزواج، ولأنّ بعضهم الآخر ترمّل أو سبق له أن طلّق زوجته لعلّة من العلل. وهكذا كان الأسانيّون قبل الزواج وبعد انفكاكه يعيشون عند عائلاتهم، من دون إمكانيّة زواج آخر.

طبعًا لم يكن الوضع على هذه القساوة التي عرفها سكّان قمران، هو ذاته عند المجموعات الأسانيّة في مدن فلسطين وقراها. تُظهر مكتشفات القبور أنّ الرجال في قمران، كانوا يبلغون متوسّطًا من العمر قدره ثلاثون سنة تقريبًا. وقد أسهمت في ذلك، إلى حدّ كبير، ظروف العمل الشديدة، والمناخ القاسي. كان يعيش في قمران ١٠ فقط من العاملين هناك مع عائلاتهم. كثيرون آخرون لم يرتضوا لنسائهم وأولادهم أن يعيشوا في قمران أو عين فشخا، بل تركوهم في بيوتهم، وكانوا يزورونهم بين الحين والآخر. لذا لا يمكن اعتبار ظروف قمران المتطرّفة ممثّلة لأحوال الأسانيّين بشكل عامّ.

إذا أخذنا في الاعتبار أنّ الأسانيّين في الأماكن كلّها كانوا يجتمعون يوميًّا مرّات عدّة للصلاة وتناول الطعام في بيوتهم المشتركة، وأنّ الرجال كانوا يوجدون في هذه الأمكنة مع بعضهم دومًا، يمكن القول إنّ عمر الزواج المتأخّر، وإمكانيّة الزواج مرّة واحدة فقط، وغير المتزوّجين، قد أعطت الرأي القائل إنّ الأسانيّين كانوا يعيشون من غير زواج دفعًا كبيرًا. فهكذا وصفهم يوسيفيوس الذي يعرف فلسطين جيّدًا. فهم بحسب هذا المؤرّخ لم يرفضوا الزواج بشكل قاطع (١٢١ – ١٢٠ ،Bellum 2)، لكنّهم كانوا يعيشون جزئيًّا مع زوجاتهم (Bellum 2, 160-161)، اللواتي لم يسمحوا لهنّ بالاشتراك في اجتماعاتهم الطقسيّة (Antiqiutates 18, 21) .

ضخّم كتّاب يهود آخرون، مثل فيلون الإسكندري، هذه الصورة الواقعيّة للظروف ليتحدّثوا عن مثاليّة حياة الأسانيّين البتوليّة. أراد هؤلاء أن يثبتوا لقرّائهم الوثنيّين أنّ اليهوديّة المُزدراة فيها أيضًا «مدرسة فلسفيّة» مهمّة، كمدرسة الأسانيّين، الجماعة التي تُجلّ مثال البتوليّة، وتعيش وفقًا له، مثل الفيثاغوريّين الذين كان اليونانيّون يعتبرونهم قدوة من هذه الناحية. على هذا النحو أيضًا يصف بلينيوس الكبير ظروف قمران، استنادًا إلى ما وصله من معلومات من جهات يهوديّة.

يمكننا اليوم، أن نعرف، استنادًا إلى مكتشفات قمران، ما هي الافتراضات الملموسة، التي أوصلتنا إلى هذه المثاليّة. وهي تظهر أيضًا أنّه كان على الأسانيّين أن يتزوّجوا، أمانة منهم لاتّباع نظام الخلق الإلهيّ.

إلاّ أنّ الكلام القديم على بتوليّة الأسانيّين ما زال يؤثّر إلى اليوم في تكوين الآراء حولهم. في بدء الأبحاث المتعلّقة بقمران، كان الافتراض سائدًا بأنّ الأسانيّين الذين كانوا يسكنون في قمران، كانوا غير متزوّجين، فيما الأسانيّون الذين يقطنون في الأماكن الأخرى كانوا بأغلبيّتهم متزوّجين. وحين اكتشفت القبور التي تحتوي على عظام نساء تغيّر الرأي القائل ببتوليّة عامّة، إلى رأي يقول ببتوليّة «وسط داخلي». لدعم هذا الرأي يورد كثيرون ما تذكره نصوص قمران من معايير للطهارة والقداسة الكهنوتيّة عند الأسانيّين، التي تفترض أن يكون ممارسوها بالضرورة من غير المتزوّجين.

منطلق هذه الآراء هو أنّ الأسانيّين اعتبروا أنفسهم مؤقّتًا، إلى أن يعود إلى هيكل أورشليم التقويم المتوارث والنظام الطقسيّ الصحيح، هيكل اللّٰه على الأرض.

ولذلك، كان لا بدّ لاجتماعاتهم اليوميّة وسلوكهم الإجماليّ من أن تحترم، بشكل دائم، معايير الطهارة والقداسة الدقيقة، التي تُطبّق تقليديًّا على الكهنة، واللاويّين، والإسرائيليّين الآخرين، عند الاشتراك في طقس الهيكل. لكنّ الآن، بما أنّ الأسانيّين كلّهم هم خدّام الطقوس بشكل دائم، إذا صحّ التعبير، ألا ينبغي أن يسقط عند الأسانيّين الزواج المفيد في إنجاب الأولاد من جهة، ولكن المرتبط بالضرورة بالعلاقة الجنسيّة غير الطاهرة من جهة أخرى؟

هذا التصوّر مبالغ فيه إلى حدّ كبير، وذلك، خصوصًا، لأسباب أربعة. أوّلاً، إنّ الإنجاب، لكونه وصيّة من وصايا الخلق، يتمتّع في التوراة بالأسبقيّة، ويتقدّم على كلّ الوصايا الطقسيّة. ثانيًا، حالة النجاسة المتأتّية من العلاقة الجنسيّة، تدوم، بحسب لاويّين ١٥: ١٨، يومًا واحدًا، وليست دائمة. ثالثًا، لقد رتّب الأسانيّون حياتهم الزوجيّة بحيث يقتصر الاتّصال الجنسيّ على مدّة حياة الزوجة القادرة فيها على الإنجاب، وحتّى في هذه الفترة لم تكن العلاقة الجنسيّة تحصل إلاّ نادرًا، الأمر الذي لا يشكّل تهديدًا للطهارة الطقسيّة. رابعًا وأخيرًا، ليس ما يثبت أنّه كانت للأسانيّين معايير داخليّة مختلفة في ما يتعلّق بالطهارة والقداسة. فالأرجح أنّ كلّ هذه المعايير كانت تطبّق على كلّ الأعضاء الكاملين على حدّ سواء.

كيف كانت عمليًّا زيجات الأسانيّين؟ لم يكن يسمح للشبّان بالزواج من خطيباتهم، اللواتي كنّ ما يزلن في الواقع يافعات، إلاّ بعد ملاحظة دوراتهنّ الشهريّة، لثلاث مرّات متتالية، في فترات زمنيّة منتظمة، ومن دون عوارض جانبيّة. إضافة إلى ذلك، ضاعف الأسانيّون مدّة الأيّام السبعة، اعتبارًا من يوم بدء النزف، التي تكون فيها المرأة غير طاهرة بحسب لاويّين ١٥: ١٩، باعتبار أنّ فعل الإخصاب يتطابق بدقّة وذروة القدرة على الإنجاب. وإذا حملت المرأة، يمنع، بحسب لاويّين ١٢: ٤-٥، أيّ اتصال جنسيّ، حتى انقضاء ثلاثة وثلاثين يومًا على ولادة طفل ذكر، أو ستّة وستّين يومًا على ولادة طفل أنثى. وفي أيّ حال كان ينتظر بدء العادة الشهريّة من جديد. وإذا لم يحصل هذا، بطلت كلّ سعادة زوجيّة.

وللاتصال الجنسيّ، كان على الأسانيّين الساكنين في أورشليم أن يغادروا المدينة، قاصدين المنازل الواقعة خارجها (CD XII, 102). توضح هذه القاعدة أنّ أسفارًا من هذا النوع كانت نادرة جدًّا، وأنّها كانت تهدف غرض الإنجاب فقط. ولئن أخذ الأسانيّون في الاعتبار النجاسة الشخصيّة المتأتية عن العلاقة الجنسيّة لأجل هذا الهدف العظيم، إلاّ أنّه كان على المدينة المقدسة أن تبقى بلا عيب.

بسبب أحكام التوراة القاسية هذه واتّباعها، مع ما يرتبط بها من تفسيرات كثيفة، لم يكن الأسانيّ يقيم علاقة جنسيّة مع زوجته أكثر من عشرين مرّة في أفضل الأحوال، في المدّة الوسطيّة لزواجه، أي عشر سنين. وعليه فإنّ الأيّام التي يكون فيها الأسانيّ نجسًا طقسيًّا قليلة جدًّا. لكنّ الاحتلامات الليلة الخارجة عن الإرادة، كانت تسبب حالة من النجاسة الطقسيّة أكثر من العلاقة الجنسيّة بحدّ ذاتها. والاحتلام الليليّ، بحسب لاويّين ١٥: ١٦، كان يسبّب، كالمضاجعة، حالة من النجاسة. لم يكن ممكنًا إلاّ للمخصيّين أن يطبّقوا معايير الطهارة والقداسة، التي يفترض أنّها مطلوبة من «الحلقة الداخليّة»، أو «النخبة القياديّة» عند الأسانيّين. لكن المخصيّين كانوا مقصيّين عن الخدمة الطقسيّة مدّة حياتهم كلّها (لاويّين ٢١: ٢٠). وعليه فإنّ الآراء القائلة ببتوليّة الأسانيّين، ولو جزئيًّا، تفتقر إلى المعقوليّة. والتأكيد على عكس ذلك نجده في مثل رئيس الكهنة، الذي يشغل أعظم وظيفة طقسيّة، والذي كان عليه أن

يكون متزوّجًا إذا أراد أن يمارس وظيفته، والذي كان يحتاج إلى خلف واحد على الأقلّ، ليرث منصبه.

وإذا ماتت زوجة أحد الأسانيّين في السنوات المبكرة، كانت المرضعات والمساعدون أو المساعدات يهتمّون بأعمال البيت وتربية الأولاد. وعندما يتمّ الأولاد العاشرة من عمرهم، يتلقّون تعليمات حول ما ينبغي للذين يريدون الانضمام إلى الأسانيّين تعلّمه في السنوات الإعداديّة الثلاث. في سنّ العشرين كان «المولود أسانيًّا» يستطيع أن يصبح عضوًا كاملاً، ويتزوّج (1Q Sa I,6-11).

الانتساب، والمحاكمة، والإقصاء

تشهد نصوص قمران وكذلك روايات كتّاب قدماء، على أنّ إجراءات الانخراط في الجماعة الأسانيّة كانت تستغرق ثلاث سنين على الأقلّ، قبل بلوغ العضويّة الكاملة، وهذا دليل قاطع على أنّ سكّان قمران القدماء كانوا من الأسانيّين. ذلك لأنّ إجراءات الدخول الصعبة هذه، لم تكن معروفة لدى أيّ من المجموعات الأخرى في اليهوديّة القديمة.

كان للزوجات أيضًا حقّ العضويّة في جماعة الأسانيّين، لكنّهنّ لم يتمتّعن بالحقوق ذاتها كالرجال، وكنّ ذوات قدرة عباديّة محدودة. لم يكن الرجال الأسانيّون يتزوّجون، على قدر الإمكان، إلاّ عذارى من عائلات أسانيّة، وذلك لأسباب دينيّة واقتصاديّة. كان تعليم النساء معارف التوراة يبدأ، كما عند الغلمان، في سنّ العاشرة، ولكنّه كان ينتهي بعد الزواج بُعيد سن الثانية عشرة. كان إنهاء التعليم الدينيّ شرطًا للدخول إلى حمّام المعموديّة الطقسيّ، الذي كان على الزوجات أن يمارسنه بعد الحيض والولادات بشكل خاصّ، وذلك ليتمكّن أزواجهنّ من مضاجعتهنّ.

عند دخول الخارجيّين إلى جماعة الأسانيّين، يتمّ نقل ملكهم الشخصيّ بكامله إلى الاتّحاد الأسانيّ، وارتبط ذلك بالإذن الأوّل بدخول حمام المعموديّة بعد سنة الاختبار الأولى. وتوضع هذه

الملكيّة في حساب خاصّ إلى أن يبلغ المبتدئ العضويّة الكاملة. يرجّح أنّ الأمر عينه كان يحصل مع الزوجات. لكن، بما أنّه لم يكن ممكنًا لهن قطّ بلوغ العضويّة الكاملة، كنّ يحتفظن شخصيًّا مدى الحياة بجهاز العروس وكلّ ما كنّ يملكنه من حاجات قيّمة، وكذلك بما كان يعود إليهن من حقوق الوراثة. في حال الطلاق أو موت الزوج كانت هذه الثروة تُستخدَم لإعالتهن. كان لهذا الأمر أهمّيّة كبيرة، وذلك لأنّ مبدأ أحاديّة الزواج كان يحول دون أن تتزوّج الأرامل والنساء المطلّقات مرّة ثانية، وتاليًا من دون أن يتلقّين اهتمامًا من زوج جديد (١كور ٧: ١٠- ١١). يوضح لنا هذا الإجراء الحقوقيّ لماذا لم تُذكر الأرامل في الجدول الأسانيّ للأوضاع الاجتماعيّة العاديّة (CD XIV, 12-17).

لحلّ المشاكل القانونيّة المختلفة، كان عند الأسانيّين قضاء مستقلّ داخليّ مع هيئات عديدة. وهو يشبه إلى حدّ بعيد الظروف التي عرفتها لاحقًا الجماعات اليهوديّة المسيحيّة (متّى ١٨: ١٥-١٧؛ أنظر ٥: ٢٣-٢٤).

كان الأسلوب الأكثر رفقًا للمعاقبة على ذنب ما التأنيب الشخصيّ من قبل أسانيّ آخر. ويشمل المخالفات غير المقصودة والصغيرة لأحكام التوراة. وكانت العادة تقضي بأن يتلقّى المذنب التأديب في اليوم ذاته الذي يتمّ فيه رصد الجريمة، قبل غروب الشمس، وذلك لمنعه من تكرار مثل هذه الأعمال في المستقبل. ليست هناك عقوبات محدّدة لهذه المخالفات.

إذا كان الخاطئ أبدى تصرّفًا شديد الخطورة، أو إذا أظهر تماديًا في غيّه، وجب عندئذ حدوث تأديبه حالاً أمام شهود وتسجيل هذا في المحكمة، لإبقاء المسألة ملزمة قانونيًّا في حال تكرار المخالفة. في كلّ الحالات التي كانت تتمّ فيها مخالفات مقصودة للتوراة أو للقواعد الأسانيّة المُستنبَطة منها، كانت المحاكم مسؤولة منذ البدء. وفقًا لخطورة الذنب وعدد الشهود، كانت المحاكم المحلّيّة تقرّر إمّا أن تبقي المذنب أثناء التأديب من دون عقوبة وتسجّل المخالفة في الملفّات، وإمّا أن تنزل به العقوبة المناسبة. إذا رفض المتهم سبب العقوبة أو نوع الحكم، كانت القضيّة تحال إلى محكمة الأسانيّين المركزيّة لإصدار قرار نهائيّ. وليس هناك استئناف لقرار هذه المحكمة.

كانت محاكم الأسانيّين المحلّيّة تتألّف من أربعة كهنة أو لاويّين وستّة إسرائيليّين عاديّين. وإذا اقتضى الأمر كان يمكن إصدار حكم من هيئة أقلّ عددًا (CD, X 4-10). كانت المحكمة العليا تضمّ، دومًا، ضعف عدد الإسرائيليّين العاديّين، أي اثني عشر عضوًا إسرائيليًّا إضافة إلى ثلاثة كهنة (1Q S VII, 27 - VIII, 4) وفي الحالات المصيريّة كان «للجمعيّة العامّة»، المؤلّفة من مئة عضو على الأقلّ حقّ المساهمة فيها، وكان معلّم الحقّ، بصفته عظيم كهنة، يحتفظ منذ البدء بحقّ اتّخاذ القرار، وكان الكهنة الصدّوقيّون يعطون فيها تفويضات خاصّة.

كانت العقوبات التي تصدرها هذه المحاكم، في بادئ الأمر، هي تلك المنصوص عنها في التوراة، والمتعلّقة بالجرائم الفرديّة. إضافة إلى ذلك كانت هناك جداول ثابتة من العقوبات البديلة، بدءًا بالتخفيض المؤقّت لحصص الطعام أثناء الوجبات المشتركة، والفصل المؤقّت من الاحتفالات الطقسيّة الجماعيّة ومن المساهمة في الهيئات، ووصولاً إلى الفصل مدى الحياة.

يبدو أنّ الفصل النهائيّ عند الأسانيّين حلّ أيضًا خصوصًا - جزئيًّا أو بشكل تامّ، مكان عقوبة الإعدام وتنفيذها. وكان الفصل النهائيّ، من الناحية التنظيميّة، أسوأ عندهم من الموت، فهو كان يعني فصلاً لا رجوع عنه للمعني مع عائلته من كامل الخلاص الأبديّ كلّه (أنظر أيضًا عب ٦: ١-٨؛ ١٠: ٢٦-٣١؛ ١٢: ١٥-١٧). ومُنع منعًا باتًّا على الأسانيّين الاتّصال مع المفصولين. في الحالات الخطيرة، مثل عقد صفقة تجاريّة مع مفصول على سبيل المثال، كان الشريك الأسانيّ يطرد ويرغم على التنازل عن ممتلكاته كلّها التي أحضرها معه، أثناء الدخول في الاتّحاد الأسانيّ، من دون تعويض.

التوراة أساس التشريع عند الأسانيّين، وتكمّلها مجموعة قوانين معترَف بها نجدها في كتاب دمشق على شكل صياغات أقدم تحتوي على نظام الجماعة 1Q Sa و1Q S V-IX. اعتبرت هذه القوانين عمومًا مُستنبَطة من التوراة، وتمتّعت أساسًا بالأهمّيّة ذاتها. وهذا شبيه بقيمة الميشنا والتلمود في اليهوديّة الربّانيّة اللاحقة. صحيح أنّ الأسانيّين استخدموا، في وضع قوانينهم الخاصّة، مصادر حقوقيّة

تعود إلى زمن سابق لهم، مثل لفافة الهيكل أو كتاب اليوبيلات، إلاّ أنّ هذه المصادر لم تكن لها مكانة «قانونيّة» خاصّة، لذا لم يكن ممكنًا في هذه الحال استعمالها كأساس معترف به للتشريع.

أغلب تحديدات الحقوق الطقسيّة، والحقوق الاقتصاديّة والمدنيّة أو التحديدات التنظيميّة العائدة للدساتير الأسانيّة، والمتطلّبات الإجماليّة المحتواة في إرشاد معلّم الحقّ الموجّه إلى يوناتان(4Q MMT)، والتي سمّاها الربّانيّون لاحقًا بـ Halakha ونحن اليوم نعتبرها منتمية إلى نطاق الأخلاق، كلّ هذه لم يقم الأسانيّون أنفسهم «باستحداثها». تحتوي أنظمتهم الحقوقيّة والأخلاقيّة كلّها تقريبًا ما كان قد تطوّر في وقت سابق في يهوديّة فلسطين بعد السبي في زمن ما قبل الأسانيّة، خصوصًا على يد كهنة هيكل أورشليم، على أساس التوراة وتحديداتها الفرديّة. إلاّ أنّ كثيرًا من هذه التحديدات صار معروفًا عندنا للمرّة الأولى عبر مكتشفات قمران، ولذا يُنظر إليه غالبًا على أنّه أسانيّ محض. لكن الحقيقة أنّ هذه التحديدات كانت قبل ذلك ملكًا مشتركًا لليهوديّة الفلسطينيّة، أو على الأقلّ رأيًا تعليميًّا يعود إلى الكهنة الأورشليميّين. ولذا أصبح إرثًا مشتركًا لكلّ المجموعات الدينيّة التي ظهرت ابتداءً من منتصف القرن الثاني ق.م..

ثمّة حاجة ملحّة إلى القيام بأبحاث مختلفة بغية إيضاح الإشارات المتعلّقة بالتقليد العائد إلى التشريع الأسانيّ بعمق أكبر. لكن المميّز في الاكتشاف العام نتيجتان مختلفتان تمامًا وإجماليّتان. العام ١٩٢٢ ظهرت في نيويورك في دار نشر يملكه الكاتب نفسه، دراسة مشهورة طُبِعَت مرّات عديدة، وظهرت العام ١٩٧٦ أيضًا في صيغة إنكليزيّة في دار نشر في نيويورك، لمعلّم التلمود اليهوديّ Louis Ginzbergبعنوان «شيعة يهوديّة غير معروفة». وهي بحث مفصّل جدًّا لكلّ ما كان معروفًا آنذاك من كتاب دمشق بالمقابلة مع التقليد الربّانيّ. توصّل المؤلّف إلى نتيجة مفادها أنّ «الشيعة» التي درسها، والتي تؤكّد مكتشفات قمران أنّها جماعة الأسانيّين، كانت بالتأكيد فرّيسيّة في الجوهر. من ناحية أخرى، أثبتت أبحاث أخرى أحدث عكس ذلك، وهو أنّ الكثير من قواعد الأسانيّين القانونيّة تشبه إلى حدّ بعيد ما كان معروفًا عند الصدوقيّين بحسب تصنيف الربّانيّين. الواقع أنّ هذا التقليد

المشترك، هو الذي شاع عند الأسانيّين، والصدّوقيّين والفرّيسيّين، وقد قبله كلّ هؤلاء رغم اختلافهم. غير أنّ الأسانيّين دون غيرهم من اليهود حافظوا بشدّة على التقليد المقدّس.

تعاليم الأسانيّين

استنادًا إلى المفهوم اليهوديّ هناك ارتباط وثيق بين التعليم الدينيّ وبين الأمور التنظيميّة والقانونيّة والأخلاقيّة التي سبق عرضها. وما يسمّيه المسيحيّون علم اللاهوت، ينتمي عند اليهود إلى مجال التنظير الفلسفيّ الخاصّ وليس له مكانة دينيّة. المهمّ عندهم الممارسة العمليّة الدينيّة، لا علم العقائد.

لذا، ما سنعرضه هنا، لم يكن تعليمًا أسانيًّا بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، بل مجموعة من التصوّرات المرافقة، التي كانت بديهيّة بالنسبة إليهم، والتي يمكن أن تكون في شأنها آراء متعدّدة، ولكن مختلفة أيضًا، وغالبًا من دون أن تُعَلّق على هذه الاختلافات أهمّيّة جوهريّة.

التعليم الأساس للأسانيّين يكمن في التقوى التوراتيّة. هذه تضمّنت، كما عند اليهود كلّهم، الإيمان باللّه الواحد الذي ليس إلى جانبه آلهة أخرى، الذي خلق السماء والأرض، واختار إسرائيل وأخرجه من عبوديّة مصر، ومنحه عهده على جبل سيناء وقاده أخيرًا إلى الأرض المقدّسة. لم يختلف الأسانيّون عن كثير من معاصريهم من اليهود، إلاّ في مسألة الربط الوثيق بين خلاص إسرائيل ووجوده في الأرض المقدّسة. اعتبر الأسانيّون أنّ اللّه سوف ينبذ الأقلّيّات اليهوديّة في أجزاء العالم كلّه، ما لم تعد إلى الأرض المقدّسة قبل الدينونة الأخيرة. كذلك اعتبروا أنّ كلّ اليهود الذين في الأرض المقدسة ممّن لم يتّبعوا إرادة اللّه المتجلّية في التوراة بذلك الوضوح وتلك الجدّيّة، كما كان عند الأسانيّين، سيكونون عرضة لعقوبة اللّه في الدينونة الأخيرة. خارج اتّحاد كلّ الإسرائيليّين في حركة الأسانيّين في الأرض المقدّسة ليس في النهاية من خلاص لليهود أو الوثنيّين.

ما يميّز الأسانيّين من رفض، ليس لكلّ ما هو وثنيّ فحسب، بل أيضًا لكلّ ما لا يتّفق مع طاعة

التوراة ضمن اليهوديّة المعاصرة، هو الذي أعطى الأسانيّين وضعهم الخاصّ. غير أنّه لم تكن لهذا الرفض أغراض فئويّة أو تقسيميّة، بل كان يهدف إلى الحفاظ على التيار الرئيس للتقليد اليهوديّ كما تطوّر في فلسطين خلال القرون الأربعة الأولى بعد السبي. في هذا المفهوم، كان التعليم الوحيد للأسانيّين هو طاعة التوراة بشكل مطابق للتقليد. لقب «معلّم الحقّ» يعني بصورة رئيسة، أنّه لا بدّ لحامله من أن يهتمّ بالحفاظ على الطاعة المتوارثة للتوراة والالتزام بها مع ما يرتبط بها طقسيًّا.

في القرون الأربعة الأولى بعد السبي، تشرّبت اليهوديّة الفلسطينيّة الكثير من التأثيرات الثقافيّة والتاريخيّة والدينيّة، التي لم يكن إسرائيل يعرفها قبل السبي. لكنّ هذه التأثيرات كانت بالنسبة إلى الأسانيّين جزءًا من المحتوى الثابت للتقليد المسلّم إليهم. يُرجّح غالبًا أنّ العائدين من الشتات هم الذين أحضروا معهم هذه التجديدات، التي يعود إلى جزء منها، على سبيل المثال، نظام الطقس الجديد المطابق للتقويم الشمسيّ ذي الأيّام الـ ٣٦٤، والذي أُدخِل هيكل أورشليم بتأثير من الأقلّيّة اليهوديّة المصريّة في القرن السادس ق.م.، وكذلك التشكيل اللاحق لسفري إرميا وباروخ، أو إدخال صيغة يهوديّة كتابيّة كهنوتيّة لنشيد أخناتون (Amenophis IV., 1372 - 1355 v. Chr.) في سفر المزامير (المزمور ١٠٤). أمّا الشتات العائد من بابل فساهم خصوصًا في علوم الكونيّات والفلك وما يرتبط بهما من أدب رؤيويّ، والثنائيّة الإيرانيّة القديمة، والحتميّة التي اعتبرت تاريخ العالم وتاريخ الإنسانيّة كليهما والقدر الشخصيّ لكلّ إنسان عوامل محدّدة منذ البدء من دون تغيير.

الملائكة والشياطين

تُظهر مكتشفات قمران تأثير البيئة المحيطة على اليهوديّة الفلسطينيّة تارة في شكل الكتابات السابقة للأسانيّة وطورًا في تطوّرها عند الأسانيّين. كان حامل موادّ معرفيّة مماثلة وناقلها أساسًا «معلّمًا» (maskil)، وهو كان يشغل منصبًا فريدًا بين الخدّام الطقسيّين بعد السبي. لم تكن وظيفته الرئيسة الخدمة في مذبح التضحية، بل التعليم الحكميّ. ولم تكن وظيفته تقوم فقط على نقل المعرفة إلى حلقة من الطلاب، بل في الوقت عينه على التطبيق العمليّ لهذه العلوم، كطرد الشياطين، وهو أكثر أنواع

معالجة الأمراض انتشارًا في ذلك الوقت. هذا الطرد للشياطين لم يكن الكهنة يقومون به، بل اللاويّون بشكل خاصّ.

إذا أردنا استعمال عبارة حديثة، نقول إنّ اختصاص هذا النوع من المعلّمين اليهوديّين هو علم الملائكة بمعناه الواسع، أو ما يسمّى Angelologie في إسرائيل، في فترة ما قبل السبي، لا تظهر الملائكة إلاّ قليلاً جدًّا، على سبيل المثال عندما زار الربّ نفسه إبراهيم مع رجلين (تك ١٨)، والرجلان الغريبان اللذان كانا في زيارة لوط ابن أخيه (تك ١٩)، ومصارعة يعقوب مع ملاك هو مثل اللّٰه نفسه (تك ٣٢: ٢٣- ٣١). أمّا في الفترة اللاحقة للسبي لم يكن عمل الله في السماء وعلى الأرض وصولاً إلى الدينونة الأخيرة يتصوّر إلاّ عبر وسطاء. في هذه النظرة كانت الملائكة هي القوى الوسيطة بين اللّٰه والناس، في الخير والشرّ.

من وجهة نظر تاريخ الأديان، استوعب التعليم عن الملائكة اليهوديّ آلهة أخرى رئيسة وثانويّة تعد بالآلاف، وذلك من العبادات الكنعانيّة أوّلاً، وثمّ من العبادات الأشوريّة والبابليّة. وقد جمعت هذه الآلهة في مجموعات مرتّبة هرميًّا مع مجالات اختصاص مختلفة ووضعت كخُدّام أو أدوات فعل للّٰه خاضعة له. واستنادًا إلى الثنائيّة الإيرانيّة القديمة، برزت مجموعتان هرميّتان من الملائكة، على رأس الأولى «أمير النور»، أمّا الثانية فيرأسها «ملاك الظلام». وكانت هاتان المجموعتان، في المبدأ، متساويتين من حيث العدد والتجهيز والقوّة.

لتوضيح هذا الشكل من التعليم المتعلّق بالملائكة، نصف هنا بإيجاز ثلاثة من مراتبها: رؤساء الملائكة، وملائكة الخدمة، والشياطين.

كان هناك قبل الأسانيّين تصوّر لوجود أربعة أنواع من رؤساء الملائكة، والتي كانت تسمّى «ملائكة الوجه»، لأنّها وحدها من بين كلّ المخلوقات قادرة على الاقتراب من اللّٰه نفسه في أعلى السموات، وقد تسلّمت مهامها منه مباشرة. دُعي أعلاها رتبة ميخائيل، وهو اسم يعني «مَن مثل

اللّه؟». كان ميخائيل ملاكًا حارسًا ومقاتلاً ضدّ أعداء اللّه، ومسؤولاً خصوصًا عن شعب إسرائيل، وهو سيساهم مستقبلاً في الدينونة الأخيرة. في الموقع الثاني كان جبرائيل، «قوّة اللّه»، مسؤولاً عن تجلّيات اللّه وكذلك عن تفسيراتها في الرؤى. في العهد الجديد كشف لزكريّا الكاهن ولادة المعمدان (لو ١: ١٩)، وللعذراء مريم ولادة يسوع (لو ١: ٢٦)، وفي القرآن أظهر لمحمد أخبار اللّه. شغل أوريل، «ضوء اللّه»، الموقع الثالث، وكان مسؤولاً عن قوّات الأنوار السماويّة ولذا سُمّي أيضًا زاريل، «القائد الأعلى للّه». وكان على عاتقه أن يعتني مع ألوفه المؤلّفة من الملائكة الأدنى بأن تدور النجوم كلّها في السماء في مداراتها المنتظمة، إضافة إلى شحن الشمس والقمر عند شروقهما بالحصص الكافية من النار. وكان أوريل مسؤولاً أيضًا عن الأبراج وعن علم التنجيم. أمّا الرابع في المجموعة فكان رفائيل، «اللّه يشفي»، الذي كان سيّد مملكة الأموات والقيامة من بين الأموات، ومسؤولاً أيضًا عن شفاء الأمراض خلال الصلاة وطرد الشياطين. عبر هذه القوى الرئيسة الأربع وجّه اللّه ما يحدث في العالم بتوافق مع إرادته في الخلق.

كانت ملائكة الخدمة في إسرائيل القديم، التي كان يرمز إليها بوجود الشيروبيم على تابوت العهد في قدس الأقداس (خر ٢٥: ١٧- ٢٢؛ أنظر ١ملو ٦: ٢٣- ٢٨)، تمثّل اللّه في خدمة الهيكل، وتحمل الذبائح والأناشيد وصلوات الجماعة أمام اللّه، وكانت تنقل بركة اللّه إلى إسرائيل. يوضح السلّم السماويّ الذي رآه يعقوب في حلمه في بيت إيل (تك ٢٨: ١٠- ٢٢) دور هذه الملائكة في الحدث الطقسيّ بشكل رائع جدًّا. شكّل معلّمو طقس الهيكل في أورشليم قبل الزمن الأسانيّ ما يُسمّى ليتورجيا الملائكة، الذي تأسّس، من حيث المضمون، على التواصل بين الأرضيّين والسماويّين، والذي كان ممكنًا عبر حضور الملائكة في الخدمة الأرضيّة. تبنّى الأسانيّون هذه التصوّرات في تقليدهم واستمرّوا في استعمالها. وشدّدوا على ضرورة ارتباط صلواتهم بأقصى درجات الطهارة والقداسة الطقسيّتين، وأن تكون خدمهم خالية من النساء وكلّ نجاسة أخرى، وذلك خصوصًا بسبب حضور الملائكة في الصلاة. جاء في أحد النصوص القمرانيّة أنّ للّه ملائكته التي يمكن أن يرسلها إلى أيّ مكان، لكن ليس لنا نحن من يمكننا أن نرسله من قِبَلنا إلى اللّه في السماء؛ إلاّ أنّ حضور الملائكة في اجتماعاتنا

الطقسيّة من شأنه أن يؤكّد أنّ أفعالنا وصلواتنا وأناشيدنا سوف تُرفع إلى اللّه وأنّنا سننال بركته.

الشياطين هم الملائكة الأشرار. هؤلاء أيضًا خلقهم اللّه (1Q S III, 15-IV,1)، لكنّهم ساروا في سبلهم الخاصّة (تك ٦: ١ - ٤)، وأصبحوا، قبل الطوفان، أكثر قوّة معادية لقوّة اللّه في العالم. كان يعتقد أنّهم يقيمون في السماء، كما يوحي قول يسوع «رأيت الشيطان مثل شهاب هابطًا من السماء» (لو ١٠: ١٨؛ أنظر يو ١٢: ٣١؛ رؤ ١٢: ٧- ١٢)؛ يشير سقوط ملاك الظلام من السماء إلى انتهاء قوّة الشرّ في العالم. عند الأسانيّين، الذين سمّوه غالبًا بليعال، وعند التقليد السابق لهم، أنّ الشيطان مع جيوشه قوّة مؤثّرة في كلّ ما هو سماويّ وكلّ ما هو أرضيّ. من الأمور التي كانت تدخل في مجال قدرته أنّه كان يؤخّر دوران الشمس سنة بعد سنة حوالى يوم وربع اليوم في التقويم ذي الأيّام الـ ٣٦٤، حتّى إنّه كان قادرًا أحيانًا على إظلام الشمس والقمر وإسقاط النجوم كشهب من قبة السماء. أمّا على الأرض، فكان الملائكة الأشرار يحدثون خللاً في نظام الخلق، ككوارث الطوفان، وفترات شديدة من الحرارة والجفاف، والعواصف التي يرافقها البَرَد، والمواسم الشحيحة، والاضطرابات المخيفة والحروب، والناس الخطأة، والتشوّه، والمرض، وكلّ أشكال الأسى، والموت.

قلّما كان الناس قادرين على مواجهة هذه القوى. وكان عونهم الرئيس سيادة اللّه التي كان يمارسها عبر ملائكته الصالحين. ولم يكن أحد من الناس قادرًا على التدخّل في هذه المواجهة إلاّ بشكل محدود. بفضل كتاب رؤيا نهاية الأزمنة لأخنوخ، والذي يعود إلى ما قبل الأسانيّين، يمكننا التعرف إلى المجموعات الرئيسة للملائكة الأشرار وأسماء قادتها، أي، بالتفصيل، مَن كان مسؤولاً عن أمراض معيّنة، وعن العواصف.... عند تحديد الشرّ بالاسم، كانت تمكن السيطرة عليه، ودرؤه، وتعطيل عمله باستدعاء سلطة ذات رتبة عليا من الجهة المضادّة، كأحد رؤساء الملائكة مع فرقة من ملائكته. بهذه الطريقة أمكن شفاء المرضى، ومنع العواصف المهدّدة، وجلب الأمطار على الأرض القاحلة.

تعرّف يهود الشتات في بلاد ما بين النهرين ومصر إلى علم الاستقسام، أو طرد الأرواح الذي

كان مستهجنًا في إسرائيل القديم. وازدهرت هذه الممارسات في فلسطين في الزمن الفارسيّ (٦٠٠ - ٤٠٠ ق.م.). تبنّى الأسانيّون طرائق الاستقسام التي كانت معروفة في زمنهم، وطوّروها مستخدمين إيّاها في الممارسة العمليّة. ولذا اعتُبروا علماء طبيعة وأطباء مهمّين، كانت عامّة الشعب تطلب مساعدتهم في كثير من الحالات المستعصية.

ما عاد عالمنا المستنير يعطي أهمّيّة كبيرة للسحر وشفاء الأمراض عبر صلوات الاستحضار. لكنّ عالم الأسانيّين عرف أيضًا تطبيقات لوجهات نظر ومقاييس أخرى. فكان هناك تشديد على أن تظهر التقوى في تأثيرها الفعليّ أيضًا. فلو لم تكن أقوال يسوع عن «ملكوت السموات»، أو عن نطاق سيادة الله على الأرض، متصلة ببراهين ملموسة على سيادة الله في حاضره، كما هي مدوّنة في أناجيل العهد الجديد، لما اهتمّ أحد بها (أنظر مثلاً متى ١٢: ٢٨؛ لوقا ١١: ٢٠).

اعتبر الأسانيّون علم الملائكة الذي توارثوه علم أسرار ذات أهمّيّة خاصّة لا يمكن الاستغناء عنه. لم يكن ممكنًا أن يطّلع عليه إلاّ من أصبح عضوًا كاملاً. وكان إفشاء أسماء الملائكة لمن هم في الخارج يُعتبر واحدًا من الآثام الخطيرة (Bellum 2, 142)، وكانت عقوبته ممثّلة باللعنة المتضمّنة قسم الدخول إلى الجماعة والتي كانت تؤول إلى الفصل النهائيّ.

نهاية الأزمنة والدينونة والمسيح وزمن الخلاص

قبل ظهور الأسانيّين، كانت حلقات كبيرة من اليهوديّة الفلسطينيّة مقتنعة بشكل تامّ بأنّ نهاية الأزمنة أصبحت وشيكة. هذا ما يوحي به، سفر دانيال الذي يعود إلى حوالى العام ١٦٤ ق.م.، وكتاب «قاعدة الحرب» المعاصر له، وهو من ضمن ما عثر عليه في قمران. جديد الأسانيّين الوحيد أنّ معلّم الحقّ كان قد أسند لأوّل مرّة أقوال الأنبياء في أسفار الأنبياء إلى أحداث المرحلة النهائيّة الحاليّة من تاريخ العالم. انطلق معلّم الحقّ من أنّه سيعيش شخصيًّا أيضًا الدينونة الأخيرة للّه وبدء زمن خلاص إسرائيل. عندما مات حوالى السنة ١١٠ ق.م. توقّع الأسانيّون، في بادئ الأمر، حلول هذه الأحداث

العام ٧٠ ق.م.، وبعد منتصف القرن الأوّل ق.م.، توقّعوها في السنة ٧٠ م. صحيح أنّ الأسانيّين كانوا يعيشون دومًا في انتظار لنهاية الظروف القائمة، لكنّهم لم يتوقّعوا وشوك حدوث التغييرات الفعليّة في التاريخ إلاّ في مراحل محدّدة من حياتهم. غالبًا ما كان يؤدّي التركيز على مواعيد محسوبة مُلزمة إلى تأجيل الدينونة الأخيرة وزمن الخلاص إلى المستقبل البعيد، حتّى ما بعد موت كلّ الحاضرين.

غير أنّ لنظرة الأسانيّين إلى المستقبل تأثيرًا خاصًّا على العقيدة المتعلّقة بالانتظار المسيانيّ. ففي شكلها الذي راج في أيّام يسوع، أي توقّعها ظهور شخصيّة واحدة في المستقبل، خليفة للملك داود، تحكم إسرائيل بعدل وتقضي على أعدائه، تجديد لم يكن معروفًا قطّ في الزمن السابق للأسانيّين. على الأرجح أنّ هذا الشكل لم يظهر إلاّ أيّام معلّم الحقّ الذي عرفه في كلّ حال وجعله ملزمًا للأسانيّين.

عبارة «المسيّا» تعني «الممسوح». في إسرائيل القديم كان كبار الكهنة والملوك يمسحون بالزيت عند استلامهم المنصب الجديد، وفي فترة ما بعد السبي كان رؤساء الكهنة أيضًا يمسحون على النحو عينه. في نهاية القرن السادس ق.م. وصف النبيّ زكريّا رئيس الكهنة الرسميّ يشوع، والحاكم الفارسي زروبابل بأنّهما «ممسوحا» اللّه (خر ٤: ١٤). في هذه الفترة لم يكن أحد يتوقّع مجيء مسيًّا كهنوتيّ وآخر ملكيّ في المستقبل؛ لذلك أعطيت صفة الممسوح إلى شخصيّات حاضرة. مُسحَ رئيس الكهنة يشوع بشكل رسميّ عند استلامه وظيفته، أمّا الحاكم الفارسيّ زروبابل فعلى العكس لم يُمسح. لعلّ الحديث هنا ليس على مسح طقسيّ لزروبابل، بل على كونه مسح من روح اللّه القدّوس.

بشكل مماثل سُمّي أيضًا الملك الفارسيّ قورش «مسيح اللّه» (إش ٤٥: ١). لكن ممّا لا شكّ فيه أنّه روح اللّه نفسه هو الذي ألهم قورش إلى مرسوم الصداقة الاستثنائيّ مع إسرائيل العام ٥٣٨ ق.م. في وقت لاحق اعتبر الأنبياء الكتابيّون «ممسوحين بالروح»، واعتبرت دعوتهم وكأنّهم تسلّموا المنصب. لذا، دُعيَ الأنبياء الكتابيّون في نصوص قمران مرّات عديدة ممسوحي اللّه» (1Q Milchama XI,7-8; CD II,12-13; VI,1; 4Q 521 2,II,1)

لم تُشِر أقوال الحكمة المسيانيّة الواردة في الأسفار الكتابيّة التي تتحدّث عن المستقبل في الفترة

السابقة للقرن الثاني ق.م. إلى شخصيّات فرديّة، بل إلى شعب إسرائيل كجماعة سوف تنال الخلاص في المستقبل. وهكذا نجد أنّ «ابن الإنسان» الذي سيعيّنه اللّه في المستقبل سيّدًا على العالم، هو إسرائيل كشعب قدّيسي العليّ» (دا ٧: ١٣- ١٤؛ ٧: ٢٧). شعب إسرائيل بكامله بشكل جماعيّ هو الجماعة التي ترتبط بها النبوءات المتعلّقة بـ«نجم من يعقوب» و«عصا من إسرائيل» (عد ٢٤: ١٧- ١٩) في (1Q Milchama XI,6-7) طبعًا يعظّم إسرائيل بصيغة المتكلّم المفرد رفعه إلى حلقة الملائكة في (4Q Milchama 11,I,11-18). هنا تمّت متابعة أفكار وصيغ نجدها في الكتاب المقدّس في أناشيد عبد اللّه في إشعياء الثاني بشكل خاصّ (إش ٤٢: ١- ٩؛ ٤٩: ١- ٦؛ ٥٠: ٤- ١١؛ ٥٢: ١٣- ٥٣، ١٢). ليس هناك أيّ علاقة بين هذه المعطيات الجماعيّة وبين توقّع شخصيّات فرديّة مسيانيّة مستقبليّة، حتّى إنّها تستبعدها من حيث زمن صوغها، لكونها لا تحوي أيّ تهجّم على مسيانيّة فرديّة.

أقدم دليلين من اليهوديّة القديمة على انتظار مسيّا مستقبليّ ملكيّ كشخصيّة فرديّة هما، إضافته إلى الترتيب الهرميّ أثناء احتفالات جماعيّة في 1Q Sa II,11-22 والبركة المتعلّقة به التي لم يصلنا منها إلاّ مقدّمتها في 1Q Sb V,18-27.

عندما توجّه معلّم الحقّ حوالى ١٥٠ ق.م. من يوناتان من طريق إرشاده الموجّه إليه (4MMT)، راجيًا أن يكسبه في الاتّحاد الأسانيّ لكلّ إسرائيل، اعترف له بوضوح بالحقّ في الاحتفاظ بالسيادة السياسيّة على إسرائيل، الأمر الذي يحول دون أن يكون ثمّة أيّ توقّع متزامن مع هذا لمسيّا ملكيّ كحاكم شرعيّ في إسرائيل. الأرجح أنّ رفض يوناتان القاطع لهذا الإرشاد هو الذي حدا أوّلاً بمعلّم الحقّ أن يعلن أيضًا الجانب السياسيّ لهذا المنصب الثنائيّ لهذا المغتصب، ووضع بدلاً من ذلك الرجاء كلّه على مسيّا مستقبليّ ملكيّ. لم يكن ممكنًا قطّ لكهنة مثل يوناتان، لكونهم متحدّرين من سبط لاوي، أن يحترموا شروط التقليد (أنظر أيضًا عب ٧: ١١- ١٤)، أي أن يتحدّروا كحكّام سياسيّين في إسرائيل من الملك داود، الذي ينتمي إلى سبط يهوذا وإلى نسل يسّى المقيم في بيت لحم اليهوديّة (أنظر ٢صم ٧: ٨ - ١٦؛ إش ١١: ١- ٥؛ ميخا ٥: ١-٣؛ متّى ٢: ٦).

من ناحية أخرى، كان معلّم الحقّ أيضًا، بصفته كاهنًا، متحدّرًا من لاوي. صحيح أنّه في فترة ما بعد السبي أدار رؤساء كهنة من نسل صادوق، المُعتبرون «لاويّين»، أورشليم واليهوديّة سياسيًّا، لكنّهم لم يدّعوا لأنفسهم قطّ منصب الملك. ولو عاد وتوفّر في إسرائيل ملك شرعيّ، لما كان ممكنًا أن يكون كاهنًا، بل خلفًا لداود، أي من غير اللاويّين. كان معلّم الحقّ مستعدًّا لأن يقبل إلى جانبه حاكمًا سياسيًّا واحدًا على الأكثر، وفي الضرورة حاكمًا كهنوتيًّا، شرط ألاّ يطالب هذا بمنصب الملك لنفسه، وإلاّ وجب أن يكون داوديًّا، أي من غير الكهنة.

لم يستطع معلّم الحقّ أن يتوقّع في المستقبل عظيم كهنة جديد، «مسيّا من هارون». بقي هو نفسه طبعًا، بغضّ النظر عن طرده التعسّفيّ من منصبه عن يد يوناتان المغتصِب، أيضًا باستمرار عظيم الكهنة الشرعيّ الوحيد المُنتخَب طوال الحياة لإسرائيل بكامله.

عندما مات معلّم الحقّ حوالى السنة ١١٠ ق.م.، وأظهرت حسابات موعد الدينونة الأخيرة أنّه لا بدّ من انتظار النهاية بعد «أربعين سنة» (CD XX, 15)، تخلّى الأسانيّون عن انتخاب خلف للمتوفّى يشغل الوظيفة، توقّعوا راجين أن يحضر لهم المستقبل إضافة إلى المسيّا الملكيّ مسيّا كهنوتيًّا أيضًا. عنى هذا أنّه مع بدء زمن الخلاص كان لا بدّ من أن يقود رئيس كهنة شرعيّ خدمة هيكل أورشليم بوصفه «مسيّا من هارون»، وإلى جانبه ملك من نسل داود بوصفه «مسيّا من إسرائيل». وكان ينبغي أن يتقدّمهما «نبيّ على شاكلة موسى»، يعطي اللّه عبره قوانين مُتمِّمة للتوراة (1Q S IX,11; 4Q 175 Testimonia 1-20). حتّى ذلك الحين، كان لا بدّ للتشريع الأسانيّ كما يصفه كتاب دمشق من أن يبقى مُجمَّدًا من دون تغيير على ما بلغه من تطوّر حتّى حوالى ١٠٠ ق.م.

وعليه نقع على ذكر متكرّر لشخصيّات مسيّانيّة في إطار النصوص الأسانيّة في الأعمدة الختاميّة لمجموعة القوانين، حيث الكلام على أنّه لا بدّ لأحكام مُحدَّدة سابقًا على القائمة من دون تغيير من أن تطبّق إلى أن تستلم كلّ الشخصيّات المسيّانيّة المذكورة وظيفتها (1Q S IX,10-11; CD XII,23-XIII,1; XIV,18-19; XIX,33-XX,1; XIX,10-11)

ليس لهذا أيّ ارتباط بتصوّرات عن زمن الخلاص المسيّانيّ، أو بوصف لعمل شخصيّات الخلاص المستقبليّة.

فقط في بعض النصوص الأسانيّة القليلة نسبيًّا يكرّم المسيّا الملكيّ بكونه، استنادًا إلى نبوءة ناتان في ٢صم ٧: ٨- ١٦، ممثّلاً مستقبليًّا للمملكة الداوديّة في إسرائيل، وبكونه «النجم» أو «الصولجان»، بحسب عد ٢٤: ١٧، والمنتصر في حرب إسرائيل المستقبليّة النهائيّة ضدّ ظالميه الوثنيّين. ثمّة مطابقة في الخطوط الأساسيّة بين هذه الصورة وما نجده في مزمور سليمان ١٧، الفرّيسيّ النشأة والذي يعود إلى الفترة الواقعة بين ٥٠ - ٣٠ ق.م. تُظهر نصوص قمران أنّ صورة المسيّا الملكيّ هذه قد تطوّرت خصوصًا في إطار تنقيح أسانيّ لما يُسمّى قاعدة الحرب، حيث يُطرَح السؤال، كيف تصوّر الأسانيّون عمومًا الدينونة الأخيرة والانتقال إلى زمن الخلاص؟

بعلاقة مع الدينونة الأخيرة تُسرَد في نصوص قمران تصوّرات مختلفة الأنواع إلى جانب بعضها البعض من دون ترابط. يصف أحد الأناشيد النهاية بقوله إنّ الأرض بكاملها سوف تنصهر تمامًا على شكل حجر من نوع الحمم البركانيّة، لكن الصالحين سيُنتشلون من هذه الكارثة الكونيّة بطريقة عجائبيّة (1Q Hodajot III,19-36). يمكن أن تنتهي حياة كلّ شخص مثل يوناتان الكاهن الأثيم في بركة ناريّة كبريتيّة (1Q pHab X, 5) أو في أماكن الظلام الأبديّ. كما يمكن تصوّر الدينونة الأخيرة أيضًا مثل المصهور الخام، الذي يخرج منه الصالحون مثل الذهب أو الفضة على صفاء كامل، فيما يهلك الآخرون كلّهم غير تاركين أيّ أثر. وعندنا تصوّر للنهاية شبيه لما في متّى ٢٥: ٣١ - ٤٦، حيث تجري دينونة الناس كلّهم، الذين عاشوا سابقًا، أمام كرسي القضاء الإلهيّ فيذهب قسم إلى الحياة الأبديّة وقسم إلى الهلاك الأبديّ. وفي النهاية هناك تصوّر مفاده أنّه في الدينونة الأخيرة سيكون إسرائيل بكامله، أو الأسانيّون كممثّلين له، على كرسي القضاء مع اللّه، أي أنّ إسرائيل سيشترك في دينونة الآخرين كلّهم، من دون أن يدان هو شخصيًّا (أنظر دا ٧: ١٣ - ١٤، ٢٦ - ٢٧؛ أخنوخ ٦٢: ١٢؛ ١كور ٦: ٢).

في ميدراش ملكيصادق ١١، يمتدّ «يوم» الدينونة النهائيّة سبع سنوات كاملة. إذا اتّبعنا مفهوم

«قاعدة الحرب»، تكون نهاية المأساة مشروعًا إجماليًّا من أربعين سنة، ينتصر إسرائيل خلاله على باقي العالم وبذلك ينتهي الانتقال إلى زمن الخلاص. مهما يكن من أمر فإنّ الأسانيّين لم يتصوّروا الانتقال من الحاضر المشؤوم إلى زمن الخلاص كحدث يخلق بين ليلة وضحاها ظروفًا جديدة تمامًا، بل كعمليّة طويلة الأمد تحمل في نهايتها الخلاص الأبديّ الذي لا يعكّره الشرّ.

كان مكان الخلاص المركزيّ المستقبليّ بالنسبة إلى الأسانيّين في أورشليم الأرضيّة، محاطًا بأرض اللّه المقدّسة مع سكّان يهود حصرًا. كلّ ما يبقى حولها بعد الدينونة الأخيرة ينبغي له أن يخدم خالق السموات والأرض في طقس هيكل أورشليم. وستكون أورشليم هذه أفخم وأوسع من كلّ ما تستطيع يد الإنسان أن تبنيه، ذلك لأنّ اللّه نفسه هو الذي هيّأها في السماء منذ مدّة طويلة، ومعها الهيكل النازل من السماء في وسطها، يهتمّ به أولئك الكهنة وخلفاؤهم الذين بقوا على الدوام أمناء للّه رغم المحن. وهكذا، أخيرًا، سوف تعود العبادة الطقسيّة لتحصل من جديد، مع ما يرافقها من تقديم للذبائح وأعياد حجّ، وذلك بتطابق تامّ مع التوراة. وعندئذ سوف تتطابق السنة الطبيعيّة ثانية مع التقويم الشمسيّ ذي الأيّام الـ ٣٦٤، الملائم للخلق، لأنّه سيكون قد قُضي بشكل نهائيّ على سلطة الشرّ التي تؤخّر سير الشمس في العالم.

إلى جانب هذه الأفكار المتعلّقة باستعادة الأوضاع السابقة، خصوصًا ما يتوافق مع الخلق، كان عند الأسانيّين أيضًا تصوّر عن زمن الخلاص كبدء جديد عبر عمل خلق جديد للّه. هكذا، سوف يحوّل اللّه نخبة من البشر الذين تمّ تقويمهم إيجابيًّا في الدينونة الأخيرة إلى إنسانيّة جديدة يطبعها الروح القدس وحده، ولذا لن تكون قادرة على ارتكاب الخطيئة (1Q S IV,20-23)، أو أنّه سينقل العالم الحاليّ كلّه عبر خلق جديد إلى وجود خالد من الآن فصاعدًا (1Q Hodajot XIII,11-12). نجد هذه المفاهيم جنبًا إلى جنب مع المفاهيم الأخرى في الكتب الأسانيّة ذاتها، لكن لا يمكننا إعادتها إلى مراحل تطوّر مختلفة أو إلى أوساط مختلفة. ثمّة وحدة في التعليم عند الأسانيّين في ما هو تنظيميّ وقانونيّ وأخلاقيّ، لكن ليس في مجال مفاهيم ثانويّة مرافقة من النوع الذي أتينا على ذكره.

قيامة الأموات

تكفي منشآت القبور في مستوطنة قمران وحدها لنتؤكّد أنّ الأسانيّين كانوا يؤمنون بقيامة الأموات. في تقليدهم أنّ هذا الإيمان مشهود له في دا ١٢: ٢، بشكل واضح تمامًا. قبل ذلك كان هذا الإيمان معبّرًا عنه في كتب أخنوخ وكتاب اليوبيلات. في 4Q 512 2, II, 12 تمجيد للّه لكونه هو الذي «يحيي الميت»، ولكونه كما يورد الكتاب ذاته في ٧: ٦ هو الذي «يحيي أموات (شعبه) إسرائيل (في المستقبل)». أمّا الدليل القاطع على أنّ الأسانيّين تبنّوا نظرة هذه المؤلّفات، التي سلّمت إليهم على الأرجح في وقت سابق، فهو طريقتهم في الدفن. لم يكن الأسانيّون يضمّون الموتى، كما في إسرائيل القديم، «إلى الآباء»، أي في القبر العائليّ في حفرة مشتركة تجمع فيها عظام كلّ الموتى، ولكنّهم دفنوا أمواتهم عمومًا في قبور فرديّة عميقة حيث كانوا ينتظرون القيامة بسلام.

توقّع الأسانيّون قيامة كلّ الإسرائيليّين الأموات مع بدء الدينونة الأخيرة المستقبليّة، تمامًا كما كان بولس ينتظر إحياء المسيحيّين الراقدين كلّهم عند عودة السيّد (١تس ٤: ١٦). أمّا ما يقوله العهد الجديد عن أنّ الصالحين مثل إبراهيم وموسى وإيليّا هم عند اللّه في السماء منذ مدّة طويلة (متّى ٨: ١١؛ مر ٩: ٤؛ لو ١٦: ٢٣؛ أنظر ٢٣: ٤٣)، فكان غريبًا تمامًا عن الفكر الأسانيّ. ليس مرد هذا إلى اعتقادهم بأنّ قيامة الأموات والحياة الأبديّة هما مصير مشترك يعيشه كلّ أتقياء إسرائيل معًا فحسب، بل لأنّ السماء كمكان لخلاص الناس بقي دائمًا غريبًا عنهم.

في زمن العهد الجديد كان هناك مسيحيّون لم يستطيعوا تصوّر الحياة الأبديّة إلاّ في العالم الآخر الكبير، أي في شركة سماويّة مع اللّه (يو ١٤: ١-٣؛ أنظر لو ١٦: ١٩-٣١، ٢٣، ٤٣). على عكس ذلك، قال الأسانيّون إنّ مكان الأرواح بعد القيامة هو الجنّة، بستان عدن المذكور في تك ٢-٣، هنا على الأرض. صحيح أنّ الرسول بولس اعتقد أنّ الجنة في الطبقة الثالثة لسماء مؤلّفة من سبعة أدوار (٢كور ١٢: ٢-٤)، لكنّها، بالنسبة إلى الأسانيّين، كانت تقع في مجال رطب ممتع في الجهة الشماليّة لفلسطين الحارّة جدًّا في أغلب الأحيان، أي في المجال الشرقيّ التركيّ لنبع الفرات ودجلة في جبل أرارات. كانت رؤوس المدفونين في قمران كلّها متّجهة في هذا الاتّجاه، وهناك

أراد الأسانيون أن يتمتّعوا في المستقبل بكلّ المباهج التي حدّدها اللّه سابقًا لآدم (1QHodajot XVII,15; 1Q S IV,23; CD III,20; 4Q pPsa II,26-III,2)، والتي خسرها هو وخلفاؤه إلى حين بسبب السقوط.

لم تكن ثمّة حاجة إلى مخلّص مسيّانيّ لبلوغ مكان الخلاص هذا. آمن الأسانيّون، بأنّ إله إسرائيل سوف يقيم «بيده الخاصّة»، إذا صحّ التعبير، كلّ من بقي في خدمته أمينًا له من الأموات (4Q 512 2,II,3).

٨- يوحنّا المعمدان

هل كان ليوحنّا المعمدان علاقة ما بالأسانيّين؟ هل كان قريبًا منهم أو حتّى يتبعهم؟ هل كان تعميده قبولاً للطقوس الأسانيّة ومواصلة لها؟ هذه الأسئلة انشغل بها البحث العلميّ منذ مئات السنين، لكنّ أجوبتها الموثوقة لم تصبح ممكنة إلاّ عبر مكتشفات قمران.

صحيح أنّ Flavius Josephus أشار مرّات عديدة إلى الأهمّيّة الكبيرة لحمّامات المعموديّة الطقسيّة عند الأسانيّين (Bellum 2, 129. 137 - 138. 149 - 150. 161)، لكنّه لم يربط قطّ الأسانيّين بصحراء ما. لكن في تقليد العهد الجديد «الصحراء» هي المكان المميّز لظهور يوحنّا المعمدان (مر ١: ٢ - ٦، متّى ٣: ١ - ٤، لو ٣: ٢ - ٦، يو ١: ٢٣). صحيح أنّ فيلينيوس الكبير روى عن الأسانيّين في البحر الميت، لكن لم يُعرَف أين كان ممكنًا أن يعيشوا بين أريحا وعين جدي، وذِكر أشجار النخيل كمحيطهم الوحيد يجعل التفكير في واحة هادئة أكثر إمكانيّة من مكان في الصحراء.

لذا، اعتبر الكثيرون أنّ مستوطنة قمران مع منشآتها العائدة إلى حمّامات المعموديّة منذ اكتشافها، قبل أربعين سنة، همزة الوصل المفقودة حتّى ذلك الحين بين التقاليد المختلفة الأنواع. كان الأسانيّون يسكنون فعليًّا هذا المكان في زمن عمل يوحنّا المعمدان، لكنّه كان من دون شكّ قائمًا في الصحراء وبعيدًا ستّة عشر كيلومترًا عن المكان السابق الذي كان يعمّد فيه يوحنّا في المجرى الأسفل لنهر الأردن. إلاّ أنّ الترابطات هنا تكاد تكون ملموسة لمس اليد. قد يمكن للباس الغريب وطريقة تغذية المعمدان (مر ١: ٦، متّى ٣: ٤) أن يُشيرا إلى أنّه كان أسانيًّا مخالفًا، إذ إنّ يوسيفوس يروي أنّه لم يكن ممكنًا للأسانيّين المخالفين قبول أطعمة قام بتحضيرها أُناس آخرون (Bellum 2, 143). لأنّ يوسيفوس يروي، إضافة إلى ذلك، أنّ الأسانيّين قاموا بتربية أطفال أناس آخرين (Bellum 2, 120)، يبدو أنّ لغز ملاحظة لوقا قد حُلّ أيضًا، يوحنّا عاش «في الصحراء» منذ كان طفلاً حتّى ظهوره العلنيّ. مستوطنة قمران قدّمت ذاتها كمكان مناسب لتربيته بشكل صحيح.

محتوى بعض نصوص قمران يجعل من الممكن ربط يوحنّا المعمدان بالأسانيّين. بهذا المعنى يكون تقويم الاستعمال الثنائيّ لنصّ إشعياء ٤٠: ٣ في شأن «تهيئة طريق في الصحراء» (Q S VIII, 12- 16,1، مر ١: ٢ – ٣، متى ٣: ٣، لو ١: ٧٦، ٣: ٤ – ٦، يو ١: ٢٣)، التوقّع لقرب الدينونة الأخيرة، المُفترَض توفّره عند كلا الجانبين، والدعوة الثنائيّة لـ«العودة» أو الابتعاد عن طقس التضحية في هيكل أورشليم.

يُعتبَر هذا العدد الضخم لهذه التوازيات أو الترابطات المُعتبرة على أنها ممكنة من وجوه عدّة دليلاً واضحًا لعلاقة تاريخيّة بين يوحنّا المعمدان وقمران، مهما كانت الطريقة التي يظهر فيها هذا الاتّصال بشكل واقعيّ.

الشكل، المستفيض والخياليّ جدًّا لعلاقة محتملة التي افترضتها Barbara Thiering، الذي يطابق بين يوحنّا المعمدان ومعلّم الحقّ والذي يجعله رئيسًا لدير قمران إذا صحّ التعبير، أثبت كلٌّ من Otto Betz وRainer Riesner في كتابيهما «يسوع، قمران والفاتيكان» (١٩٩٣، ص. ١٢١) أنّه تخمين واه.

لكن لا يمكن الإجابة بشكل مرضٍ على أسئلة الترابط الباقية المستحقّة النقاش بلا شكّ، إلاّ عندما تُجرى، في بادئ الأمر، محاولة لاستنتاج صورة إجماليّة للمعمدان وأفعاله من المصادر التي ما زالت متوفّرة لنا، أي من رواية مقتضبة لـFlavius Josephus ومن أناجيل العهد الجديد، وبعد ذلك تقابل هذه الصورة مع نتائج قمران والتقاليد الأسانيّة الأخرى.

شخصيّة المعمدان وأعماله

حسب رواية Josephus (Antiquitates 18, 116 - 119)، قابل مر ٦: ١٧- ٢٩، متى ١٤: ٣- ١٢، لو ٣: ١٩- ٢٠)، أمر رئيس الربع اليهوديّ هيرودس أنتيباس، الذي كان منذ السنة ٤ ق.م. حتّى نفيه إلى ليون ٣٩ م. «أمير الربع» على الجليل وبيّرا، كقسمين من مملكة والده هيرودس الكبير، بإعدام يوحنّا المعمدان في حصنه Machaerus الواقع عاليًا في الجبال شرق البحر الميت. كان يقع هذا الحصن في النهاية الجنوبيّة لبيّرا الواقعة عمومًا شرق الأردن. في وسط بيّرا تقريبًا، قبالة أريحا، كان يقع ذلك المكان «في الصحراء» حيث اعتاد يوحنّا أن يعمّد «على الضفة الأخرى للأردن» (يو ١: ٢٨، ١٠: ٤٠).

التسمية Betanien، «بيت القوارب» (يو ١: ٢٨)، تسري على حركة القوارب عبر الأردن. لكن بما أنّهم افترضوا استعمالاً خاطئًا لتسمية Betanien، «دار العجزة» المنطبقة عادة في العهد الجديد دومًا على قرية في جبل الزيتون عند أورشليم (مر ١١: ١، ١١، ١٤: ٣، متى ٢١: ١٧، ٢٦: ٦، لو ١٩: ٢٩، ٢٤: ٥٠، يو ١١: ١، ١٨، ١٢: ١)، استعملَت شهادات نصّيّة متأخّرة بدلاً من ذلك الاسم Bet - Abara، «مكان العبور»، لمكان يقع سبعة كيلومترات باتّجاه الجنوب عن «بيت القوارب». آخرون حوّروا هذا، من جهة أخرى، لصالح المكان الحدوديّ بين اليهوديّة ومنطقة بنيمين المُسمّى Bet - Araba، «بيت الصحراء» (يو ١٥: ٦، ٦١)، الواقع خمسة كيلومترات شمال مكان التعميد باتّجاه أريحا، لكنّ كليهما غير مصيب موضوعيًّا.

سُمّيت المنطقة الواقعة على الشاطئ الشرقيّ لمكان القوارب هذا، بسبب وفرة مصادره، أيضًا بـ Aenon، «منطقة المصادر العديدة». بما أنّ تسمية المكان هذه تنافست ظاهريًّا مع Betanien (يو ١: ٢٨)، اعتبر إنجيل يوحنّا بطريقة خاطئة مكانًا آخر يحمل الاسم عينه في Salim في المنطقة الغربيّة الأردنيّة للمدن العشر أو الأقليم السامريّ كمكان تعميد آخر ليوحنّا (يو ٣: ٢٣، ٢٦).

آخر الأمر أصبح انتقال وفود الحجّاج المسيحيّين، ابتداءً من القرن الرابع، إلى المكان الذي عمّد فيه يوحنّا، على الشاطئ الشرقيّ لنهر الأردن في هذه المنطقة، متعبًا بشكل متزايد وحتّى خطرًا بسبب البدو السارقين. لذا، نشأت بعد ذلك أماكن عبادة مسيحيّة لتكريم المعمدان على الضفّة الغربيّة الواقعة على الجهة المقابلة لنهر الأردن. هناك سُجّلت أماكن العبادة سابقًا في أقدم خريطة لفلسطين، أي على قطعة فسيفساء أرضيّة منجزة العام ٥٦٥ م.، لكنيسة مأدبة الواقعة في القسم الشرقيّ من الأردن. لكن فعليًّا لم يعمل يوحنّا المعمدان قطّ غرب الأردن.

إضافة إلى ذلك، كانت تنتمي Aenon الغنيّة بالمصادر الواقعة عند Betanien، في الوقت ذاته إلى الصحراء. إذ إنّ المدلول العبريّ midbar المُترجَم عادة بـ«صحراء» لا يُشير إلى أرض قاحلة رمليّة وصخريّة، بل فقط إلى زراعة أجزاء أرض قليلة الصلاحيّة، ولذا تُستخدَم عادة كمساحات للرعي.

لم يتمكّن هيرودس من القبض على يوحنّا وقتله، وقد أصبح غير محبّب إليه، من دون مقاومات من جهة أخرى، إلاّ لأنّ المكان الذي عمّد فيه يوحنّا كان يقع، في أيّ حال، على الضفّة الشرقيّة لنهر الأردن في بيّرا أي ضمن منطقة سيادته. ليس هناك أدنى شكّ في هذه المعطيات الجغرافيّة. في الواقع إنّها، في الوقت عينه، أهم نقطة انطلاق لفهم نشاط يوحنّا المعمدان بمجمله.

هناك، حيث كان يوحنّا يعمّد، يقطع شارع تجاريّ قديم مجرى النهر من أورشليم، عبر أريحا إلى مناطق شرق نهر الأردن. عند المياه المنخفضة عبر المعابر، وبواسطة القوارب، كانت هنا يوميًّا حركة أشخاص وتداولات تجاريّة متعدّدة الوجوه، مشابهًا لما يحدث اليوم على جسر Allenby المتاخم لشمال الشارع التجاريّ القديم بين الأردن والضفّة الغربيّة الفلسطينيّة. هنا كان ممكنًا ليوحنّا أن يوبّخ أولئك اليهود بشدّة، الذين كان يباغتهم يوم السبت في رحلات تجاريّة، الذين كانوا كجمركيّين على حدود البلاد يطالبون بأكثر ممّا يحقّ لهم قانونيًّا، أو الجنود الذين كانوا مولعين بالمكاسب الشخصيّة أثناء العمليّات العسكريّة في الأرض المجاورة (لو ٣: ١٠- ١٤).

لم يعفِ يوحنّا مرّة واحدة حاكمه الشخصيّ هيرودس من انتقاداته، عندما أعلن عقد قرانه مع قريبة له مخالفًا أحكام التوراة، وتاليًا وقّع بشكل غير مباشر حكم إعدامه الشخصيّ (مر ٦: ١٧-٢٩، متّى ١٤: ٣- ١٢، لو ٣: ١٩- ٢٠).

وصل انتقاد يوحنّا للمعاصرين اليهود غير الأمناء دينيًا ذروته في نعتهم الإجماليّ بـ «أولاد الأفاعي»: اللّه سيجعل الحجارة المتناثرة في الأرض «أولادًا لإبراهيم» عوض جعل «أولاد إبليس» كهؤلاء، كما سيجعلهم يستفيدون في الدينونة الأخيرة الوشيكة من كنز البركات الوفر لإبراهيم الأب الأوّل (متّى ٣: ٧ - ٩، لو ٣: ٧- ٨). إنّهم ينتظرون لعنة أبديّة خلال وقت قصير إذا لم «يعودوا» في الوقت المناسب.

اختيار مكان يوحنّا لمناداته بـ«العودة»، لم يُحدّد طبعًا بالدرجة الأولى قطّ عبر الإمكانيّة المؤاتية لنشاط فعّال شعبيّ كهذا. لو كان الأمر هكذا بالنسبة إليه، لكان بإمكانه في هذه الحال الظهور تمامًا بالطريقة ذاتها على الضفّة الغربيّة لهذا الممرّ حيث كان ممكنًا له، إضافة إلى ذلك، الاطمئنان حيال قبضة خدّام هيرودس أنتيباس الذي كان ينتقده. حتّى إنّه كان بإمكانه التوصّل إلى عدد أكبر من الشعب اليهوديّ، الذي يعتبره مستحقًّا الانتقاد، في قاعات تعليم هيكل أورشليم، أيضًا في كلّ زاوية من شوارع أورشليم أو مدن فلسطينيّة أخرى، متنقّلاً من مكان إلى آخر أو على طول الشوارع التجاريّة حتّى البحر المتوسّط وعرضًا عبر البلد.

لو ارتبط الأمر بالنسبة إلى يوحنّا، على الأخص، بالماء الكثير الكافي من أجل معموديّاته، لكانت بحيرة جنيسارت ومناطق منابع نهر الأردن، وكذلك مجاري أنهار كثيرة تجري فيها المياه على مدار السنة في المنطقة بكاملها، قد قدّمت له إمكانيّات لا تُحصى من أجل ذلك. آخر المطاف، كان في أورشليم أو مدينة أريحا الغنيّة حمّامات معموديّة خاصّة وعامّة كافية، كان التعميد فيها بالتأكيد أقلّ إرهاقًا ممّا في نهر الأردن في قيظ الصيف القاسي. إذًا لماذا كان يوحنّا يعمّد «في داخل نهر الأردن» (مر

١: ٥- ٩، متّى ٣: ٦، قابل لو ٣: ٣، ٤: ١، يو ١: ٢٨، ١٠: ٤٠)، لماذا «في الصحراء»، لا في مدينة مكتظّة بالسكّان؟

التقليد الكتابيّ وحده يدلّ على الخلفيّة الحقيقيّة للاختيار الخاصّ لمكان يوحنّا. إذ إنّ يوحنّا اختار مكان ظهوره العلنيّ، تمامًا في ذلك المكان قبالة أريحا، حيث أدخل يشوع سابقًا شعب إسرائيل عبر نهر الأردن إلى الأرض المقدّسة (يشو ٤: ١٣، ١٩). يماثل اختيار الشاطئ الشرقيّ لنهر الأردن كمكان عمل، هنا محطّة إسرائيل السابقة قبل عبور النهر. يشابه ظهور المعمدان إذًا إقامة إسرائيل بعد الخروج من مصر «في الصحراء» قبل الدخول إلى الأرض المباركة التي فيها كان أوّلاً في المستقبل سيتحقّق كلّ ما وعد اللّه به شعبه المختار بواسطة موسى على جبل سيناء.

بأسلوب آية نبويّة وازى يوحنّا إذًا شعب إسرائيل قبل الانتقال إلى زمن الخلاص المستقبليّ بجيل الصحراء الإسرائيليّ، الذي رغم أنّه وُعد بالخلاص، كان لا بدّ لأعضائه من أن يهلكوا أوّلاً قبل أن يُسمَح لأولادهم بالوصول إلى هدف الخلاص. مجرّد التبعيّة لخلفاء إبراهيم، وإسحق ويعقوب، أي بلا ريب للشعب المختار، لم يكن يضمن لهم في أيّة حال جزء الخلاص الشخصيّ (قابل أيضًا ١كور ١٠: ١-- ١٣، عب ٣: ١-- ٤، ١٣، يو ٦: ٣٠ - ٣٥، ٤٧- ٥١). هذا يماثله عند يوحنّا نعت معاصريه اليهود كلّهم غير الصادقين بوصفهم «أولاد إبليس» الملعونين إلى الأبد.

طلب المعمدان من كلّ شخص «العودة» الفوريّة إلى إرادة اللّه المُتجلّية لإسرائيل سابقًا على جبل سيناء، والرفض الجذريّ لأسلوب الحياة الحاليّ. لم يكن بإمكان الجاهزيّة للالتزام غير المتزعزع بمتطلّبات التوراة كلّها إنقاذ كلّ واحد من اللعنة المُنقضّة قريبًا، بل أوّلاً طريقة حياة مماثلة متضمّنة الصلوات المحدّدة، قواعد الصوم وواجبات الرعاية لشخص آخر محتاج إليها (قابل مر ٢: ١٨، متّى ٩: ١٤، لو ٣: ١١، ٥: ٣٣، ١١ : ١ أيضًا عظة يسوع على الجبل متّى ٦: ١- ١٨).

الأمر الخاص في طريقة رؤية المعمدان كان أنّه خلافًا لجيل إسرائيل في الصحراء، الذي لم يتمكّن أحدٌ من أفراده الأوائل من الوصول إلى الأرض المقدّسة ما عدا يشوع وكالِب، كان ينبغي أن يُعطى أيضًا إسرائيل المليء بالآثام والخاطئ إمكانيّة خلاص في زمن يوحنّا المعمدان. من الناحية الدينيّة التاريخيّة علّلت طريقة الرؤية مركزه البارز عند المسيحيّين أيضًا، Mandaeern عارفي اللّٰه وكذلك المسلمين. بالنسبة إلى يوحنّا نفسه كان هذا، في بادئ الأمر، توكيلاً نبويًّا من اللّٰه الذي دعاه إلى الصحراء في شرق نهر الأردن وعيّنه كفرصة أخيرة لإسرائيل كافّة، قبل الإبادة المهدّدة في الدينونة الأخيرة المستقبليّة.

رَمز يوحنّا المعمدان إلى التشابه بين حاضر إسرائيل وحالة جيل الصحراء السابق عبر طريقة ظهوره الشخصيّ. حسب طريقة البدو، كان يلبس كساكن صحراء نموذجيّ معطفًا من جلد الجمال مع زنّار جلديّ، وكان يأكل جرادًا أو عسلاً برّيًّا كطعام مرافق (مر ١ : ٦، متّى ٣ : ٤). لم يكن لطريقة الحياة هذه طبعًا أيّة علاقة بحالة تقشّفيّة ميّزته عن يسوع ضعيف الروح «الأكل وشارب الخمر» بالمقابلة معه (متّى ١١ : ١٨ – ١٩، لو ٧ : ٣٣- ٣٤). في جبل الزيتون يشابه طعم الجرادات المُحَمّرة بالزيت طعم البطاطا المقليّة. إنّها ذات طعم لذيذ جدًّا تمامًا مثل العسل البرّيّ. لم يكن ممكنًا إلاّ لسكّان الصحراء الحصول عليها بهذه الكمّيّة، مثلما كان الآخرون يحصلون على الغذاء الرئيس للمزارعين وأهل المدن من حبوب الأرض الزراعيّة، أي الخبز اليوميّ. بينما كان سكّان البلاد المتحضّرة يرتدون عادة لباسًا من الكتّان أو الصوف، كان يوحنّا يرمز إلى حالة تنقّل إسرائيل في الصحراء عبر معطفه المصنوع من وبر الإبل والزنّار الجلديّ.

لكنّ يوحنّا لم يكن يريد، كناقد للمدنيّة، الدعاية لأسلوب حياة البدو كبديل يستحقّ الطموح إليه عمومًا من نمط الحياة المألوف عادة، هو لم ينصح تابعيه قطّ بأمر مماثل، بل ليس إلاّ أن يضع شخصيًّا، بأسلوب آية نبويّة، الحاضر في غسق جيل إسرائيل الصحراويّ. في الوقت عينه، كان لباسه يذكّر بلباس النبيّ إيليّا (٢ملو ١ : ٨، قابل زخر ١٣ : ٤). تعرب طريقة ظهور النبيّ يوحنّا عن ملامح للتقليد كانت مجتمعة في ظهوره.

يسوع نفسه سأل معاصريه اليهود، عمّا إذا كانوا مثلاً قد ذهبوا إلى يوحنّا في الصحراء بغية الاندهاش من قصبة تحرّكها الريح أو من رجل لابس على طريقة الحاشية في قصور الملوك. ربّما كانت العلاقة التضاديّة لهاتين الصورتين بحياة يوحنّا المعمدان وطريقة ظهوره أوضح لو أنّ «حقول الحبوب المتمايلة» و«الباس البلاد المتحضّرة» المعتاد ذُكرا كأمرين متعارضين. في أيّ حال واضح أنّه ينبغي عدم الإجابة عن السؤالين الخطابيّين بـ«كلا»، وهما يخدمان آخر الأمر التحضير للسؤال الثالث المُجاب عنه بعد ذلك بشكل إيجابيّ: «أو ما الذي أردتم رؤيته، عندما خرجتم (إلى الصحراء؟) أنبيًّا؟ طبعًا، بالتأكيد نبيّ، لكن (أقول لكم: لقد أُعطيتم أن تروا حقًّا أكثر من مجرّد نبيّ» (متى ١١: ٧- ٩، لو ٧: ٢٤- ٢٦).

آنذاك، كان يُعتبر نبيًّا ذلك الشخص الذي كان يتنبّأ بأمر سيحدث في المستقبل. كنبيّ حقيقيّ كان يُثبت عبر التحقيق الفعليّ لما قيل. التنبّؤ المستقبليّ الخاصّ بالنبيّ يوحنّا كان إعلانه عن وشيكيّة دينونة اللّٰه الأخيرة وبدء زمن الخلاص لإسرائيل. قرب هذه الأحداث كان في أسلوب التعبير التصويريّ للمعمدان مُقارَنًا بحالة شخص ما، قد وقف وفي يده الفأس ليقطع شجرة أو في يده المذراة ليفصل حبوبًا عن عصافة لكومة حبوب أمامه (متى ٣: ١٠، ١٢، لو ٣: ٩، ١٧) القويّ الجبار، الذي لم يكن هو مستحقًّا بأيّ حال أن يقيم له خدمة العبيد الحقيرة جدًّا والذي قريبًا «سيعمّد بالروح القدس والنار» (متى ٣: ١١، لو ٣: ١٦، قابل مر ١: ٧- ٨-، يو ١: ٢٦ - ٢٧، ٣٣)، لم يكن من دون شكّ بالنسبة إلى المعمدان التاريخيّ يسوع أو أيّة شخصيّة مسيانيّة بل هو اللّٰه نفسه الذي اعتبر يوحنّا نفسه نذيرًا له ومعدًّا طريقه.

يُعتبر الجانب المسيحيّ أنّه أوّل من أسقط على يوحنّا دور النذير ومهيّئ الطريق، لأنّه يخدم عمومًا في الأناجيل وضاعة يوحنّا إزاء يسوع. كأداة رئيسة لهذا التفسير المسيحيّ لشخصيّة المعمدان، استُخدمت شهادة إشعياء ٤٠: ٣ المُستندة منذ البدء إلى تهيئة الطريق ليسوع، هذه الشهادة ظهرت في أحدث الأناجيل كلّها على فم المعمدان (يو ١: ٢٣) لم تكن قبل ذلك إلاّ شهادة عنه (مر ١: ٢- ٣،

متّى ٣: ٣، لو ٣: ٤- ٦). غالبًا لا يُراعى هنا طبعًا أنّ الإشارة الكتابيّة ذاتها أيضًا متوفّرة في مقدّمة مباركة زكريّا، في نشيد، على الأرجح تمامًا من تفسير مسيحيّ، ابتكره أتباع المعمدان من أجل مدحه (لو ١: ٧٦). لكن من أجل فهم المعمدان التاريخيّ، من الأهمّ الرجوع أيضًا إلى إشعياء ٤٠: ٣ في ملاخي ٣: ١ حيث يُستبعد تمامًا أي اتّهام لصياغة نصّيّة تعود أوّلاً إلى المسيحيّين.

لا ينقل يوسيفوس أو العهد الجديد رواية دعوة يوحنّا كما هي مميّزة لأنبياء العهد القديم (إش ٦، أر ١، حز ١- ٣). لقد عثر الإنجيليّ لوقا على هذا النقص وحاول لاحقًا أن يشكّل من موادّ تقليديّة (مر ١: ٢ - ٤ ولو ١: ٥- ٢٥، ٥٩- ٧٩) كانت متوفّرة له رواية دعوة يوحنّا (لو ٣: ٢- ٦). لكن بغضّ النظر عن وصف لوقا هذا، المعروف أنّه منجز بشكل أدبيّ صرف، تغيب رواية كهذه في تقليد المعمدان.

لكن إذا قُرئ المقطع الأخير في السفر الأخير من مجموعة الأنبياء الكتابيّين، فإنّه يحوي في هذه الحال منذ البدء حتّى النهاية، المعالم كلّها تقريبًا التي كانت مميّزة لظهور المعمدان وتبشيره ومؤثّرة بهما. إذا قرئ هذا المقطع انطلاقًا من منظور فترة يوحنّا، فكأنّه تقريبًا رواية دعوته الشخصيّة. هنا تتوفّر سابقًا الدوافع لمحكمة النار وللعودة (ملا ٣: ٢ - ٣، ٧، ١٩) وكذلك الدوافع الأساسيّة لكلماته التصويريّة عن الفأس في جذع الشجرة وعن العصافة أثناء الذري (ملا ٣: ١٩). ابتعاد المعمدان عن طقس التضحية له هنا مطابقته الواضحة (ملا ٣: ٣ - ٤، ٨ - ١٠، قابل هناك المقطعين ١- ٢). آخر الأمر، ليس المسيحيّون هم من جعلوا أوّلاً يوحنّا «رسول العهد»، بل في ما سبق «نصّ دعوته» الواضح (ملا ٣: ١) الذي ألزمه في الوقت عينه عبر اللّه بدور إيليّا كآخر واعظ، مباشرة قبل «اليوم العظيم والرهيب» للدينونة الأخيرة (ملا ٣ ٢٣- ٢٤، قابل مر ٦: ١٤- ١٥، ٨: ٢٨، ٩: ١١- ١٣، متّى ١١: ١٤، ١٦: ١٤، ١٧: ٩- ١٣، لو ١: ١٧، ٩: ١٩، يو ١: ٢١، ٢٥).

لإشارة إيليّا في «نصّ دعوته» بالنسبة إلى يوحنّا أيضًا أهمّيّة أخرى ذات شأن. إذ إنّه حسب ٢ ملوك ٢: ١- ١٨، عبر النبيّ إيليّا، ابتداءً من أريحا، تمامًا ذلك المكان الواقع على نهر الأردن بأقدام غير

مبتلّة، حيث كان شعب اللّٰه إسرائيل قد دخل الأرض المقدّسة تحت قيادة يشوع بالاتّجاه المعاكس. على الشاطئ الشرقيّ لنهر الأردن فظهرت عربة ناريّة مع خيول»، صعد إليها إيليّا وبها، من دون أن يكون ميتًا، «ارتقى في إعصار نحو السماء» (٢ملو ٢: ١١).

صحيح أنّ ملاخي ٣: ٢٣ لا يذكر مكانًا محدّدًا حيث سيعود إيليّا. لكن من الممكن التوقّع أن تتمّ العودة في مكان صعوده إلى السماء. على هذا النحو يتوضّح في أيّ حال، من دون عناء، لماذا أظهر يوحنّا في طريقة لباسه وتغذيته، إضافة إلى رمزيّة الصحراء في الوقت عينه صفات إيليّا الشخصيّة: كان ظهوره في الوقت عينه عودة إيليّا الموعود بها.

طبعًا لو أراد يوحنّا أن يصوّر نفسه على أنّه فقط إيليّا العائد، لكان كافيًا تمامًا في هذه الحال أن يتجلّى في بدء ظهوره في مكان صعود إيليّا إلى السماء ويتجوّل لاحقًا في الأرض المقدّسة لحمل إسرائيل على العودة. لا يمكن تفسير بقائه في هذا المكان أو تعميده في الأردن انطلاقًا من دوره كإيليّا. لكن «نصّ دعوته» ألزمه بهذا الدور وحدّد بشكل جوهريّ وظيفة يوحنّا كمتمّم لخلاص إسرائيل (مر ٩: ٩- ١٣، متّى ١٧: ٩- ١٣) وربّما جعله بالنسبة إلى يسوع من هذا الجانب أيضًا «أكثر من مجرّد نبيّ» (متّى ١١ ٩، لو ٧: ٢٦). إلاّ أنّ الأمر الحاسم كان بالنسبة إلى يوحنّا صلته المحلّيّة بذلك المكان الذي كان إسرائيل قائمًا فيه، في ما مضى قبل دخوله الأرض المقدّسة.

إذا أُخِذ سفر ملاخي في الاعتبار، خصوصًا مقطعه الثالث، كنصّ دعوة للنبيّ يوحنّا، أو من دون تمييز، كأساس توجيه حاسم لظهوره، عندئذ يغيب هنا بالفعل مَعلَم الصحراء المميّز له إلى حدّ كبير. غير أنّه من الممكن الاعتبار أنّ النسبة إلى نصّ إشعياء ٤٠: ٣ الأكيدة إلى يوحنّا بوصفها الخلفيّة الحاسمة لفهم ملاخي ٣: ١ معطاة منذ البدء.

من جهة أخرى الأمر مختلف بالنسبة إلى المعموديّة المميّزة ليوحنّا. لا يمكن استنتاجها من ملاخي أو من أيّ نتيجة كتابيّة أخرى. طبعًا من الممكن، مثل بولس، في هذا المعنى استعمال الغيوم وعبور البحر أثناء هرب إسرائيل من مصر (١كو ١٠: ١- ٢) لكن عندئذ قد يبقى هذا معموديّة على يد اللّٰه

نفسه، لا على يد إنسان معمّد. كذلك لا تساعد الإشارة المحبّبة إلى شفاء القائد السوريّ نعمان عبر التغطيس في الأردن (٢ملو ٥: ١- ١٩): ليس النبي إيليّا هو من أرسله إلى هناك، بل خَلَفه أليشع؛ إضافةً إلى ذلك بقي هذا في البيت ولم يؤدِّ دور مُعمِّد لنعمان، آخر الأمر ليس أيضًا لغطسه السباعيّ المرّات أيّ طابع نموذجيّ إزاء طقس المعموديّة لدى يوحنّا.

في الواقع، حتّى ظهور يوحنا لم يقم أحد في اليهوديّة أو محيطها بتعميد أناس آخرين. صحيح أنّه كانت هناك وفرة لطقوس الطهارة الطقسيّة وصولاً إلى غطس الجسم كلّه، لكن كان كلٌّ يُنجز طقوس التنقية هذه باستقلاليّة تامّة من دون اشتراك مُعمِّد. يوحنّا كان الأوّل الذي تصرّف بهذه الطريقة.

ربما تبنّى يسوع لاحقًا طقس المعموديّة هذا ومارسه بشكل مستقلّ، لا حلقة تلاميذه يسوع فقط (يو ٣: ٢٥ - ٢٦؛ ٤: ١- ٣). في كلّ حال، من الممكن ببساطة توضيح إتمام المعموديّة المسيحيّة (قابل متّى ٢٨: ١٩). بما أنّ هذه لم تُمارس منذ البدء كحمّام طهارة طقسيّ قائم بحدّ ذاته، بل كتعميد (١كور ٦: ١١، روم ٦: ٣) بواسطة مسيحيّين آخرين (١كور ١: ١٤- ١٦، أع ٨: ٣٨، ١٠: ٤٨)، كما هو مألوف حتّى اليوم في الكنائس المسيحيّة، من دون أن يعتبر أيّ من كتّاب العهد الجديد أنّ هذا الوضع المُستغرَب لطقس المعموديّة محتاج إلى توضيح. لذا، فإنّ نسبته إلى يوحنّا المعمدان هي إمكانيّة الاستنتاج الأقرب، حتّى إنّه لا بدّ منه بالنظر إلى غياب ثوابت أخرى لإنجاز هذا الطقس.

بهذا لم يُستنتج بعد أيّ مدلول كان يحمل تعميد أناس آخرين بالنسبة إلى يوحنّا نفسه. بالنسبة إليه ارتبط الموضوع بمغفرة الخطايا. إذ إنّ يوحنا نظر إلى الدينونة الأخيرة الوشيكة على أنّها مصيبة نار، سوف تقضي على كلّ الذين لم يتبعوا دعوته للعودة حتّى ذلك الحين ولم يتعمّدوا على يده. لكن مجرّد العودة وسلوك الحياة الخالي من الخطيئة ما عادا كافيين بعد ذلك. إذ بقيت المشكلة المتعلّقة بوزر الخطيئة المتراكم في الحياة البالغة غالبًا، حتّى ذلك الحين، عشرات السنين. لكن غفران الخطايا لم يكن يضمنه، حسب شهادة العهد القديم، أيّ إنسان، لا كاهن، لا نبيّ، لا المسيّا ولا الصالح أو الأكثر قداسة من الأتقياء كلّهم، بل دومًا اللّه وحده (قابل مر ٢: ٧).

تبعًا لذلك، لم يغفر يوحنّا لأحد خطاياه، هذا ما يبرزه يوسيفوس بوضوح في إجلال عمله (Antiquitates 18, 117) إلاّ أنّ مغفرة الخطايا كانت مرتبطة بشدّة مع معموديّته كما تشهد روايات الإناجيل (مر ١: ٤ – ٥، متّى ٣: ٦، لو ١: ٧٧، ٣: ٣). لو لم يكن الأمر كذلك لكان أيضًا من غير المفهوم أنّ واحدة من النقاط الرئيسة المهمّة في المعموديّة المسيحيّة كانت منذ البدء مغفرة الخطايا (١كور ٦: ١١، روم ٣: ٢٥، ٦: ١ – ٢٣). لكن بينما تمحو المعموديّة المسيحيّة في الفعل الأسراريّ عينه sakramentalen Akt الخطايا المُرتكبَة كلّها قبل ذلك، كانت معموديّة يوحنّا تحدث فقط من أجل مغفرة الخطايا. وكانت الضمانة الأسراريّة أيضًا، أنّ اللّه نفسه لن يحاسب المُعَمَّد في الدينونة المستقبليّة على الخطايا المُرتكبَة حتّى المعموديّة. هذه الضمانة أمّنت لهم الدخول الآمن إلى حيّز الخلاص عبر حفظهم من الهلاك في محكمة النار، رغم خطايا الماضي كلّها غير المغفورة بعد.

بسبب معنى معموديّته سمّى اليهود المعاصرون يوحنّا وأتباعه بسخرية إلى حدّ ما بـ«الحافظين»، بالآراميّة nazren أو مع – الـ التعريف nazrajja، بالترجمة اليونانيّة nazarenoi أو nazoraioi لذا من أجل التمييز الأفضل عن كثيرين من حاملي الاسم عينه، سُمّي يسوع بـ«النصراني» Nazarener مر ١: ٢٤، ١٠: ٤٧، ١٤: ٦٧، ١٦: ٦، لو ٤: ٣٤، ٢٤: ١٩) أو بـ «الناصري»، Nazaraeer متّى ٢ – ٢٣، ٢٦: ٧١، لو ١٨: ٣٧، يو ١٨: ٥، ٧، أع ٢: ٢٢، ٣: ٦، ٤: ١٠، ٦: ١٤، ٢٢: ٨، ٢٤: ٥، ٢٦: ٩)، الذي لم يكن يعني قطّ أنّ منشأه «من الناصرة» (هكذا تفسّر كثير من الترجمات الكتابيّة المصطلح في المكان المذكور)، بل أنّ منشأه يعود إلى حلقة المعمدان أو أنّ تبعيّته كانت ليوحنّا. الـ«حفظ» من الهلاك في الدينونة الأخيرة المستقبليّة كان علامة الخلاص المميّزة ليوحنّا، طقس المعموديّة كان الجانب المنظور منها.

كما كانت المعموديّة في الجماعات المسيحيّة الأولى، هكذا كانت أيضًا عند يوحنّا، فالتغطيس التامّ للمُعَمَّد يرمز إلى الموت، أمّا رفعه من الماء فإلى حالة الخلاص الجديدة التي حصل عليها. كان المُعَمِّد يتصرّف أثناء ذلك كممثّل للّه، كما يفعل الكهنة عادة في الخدمة، على سبيل المثال أثناء البركة في الصلوات.

من دون شكّ لا يمكن للمرء في اليهوديّة أن يصبح كاهنًا، مثلاً عبر الحصول على معرفة وظيفيّة ملائمة، بل هو كاهن منذ الولادة، أي كابن لأب من سبط لاوي أو كخلف لهارون أخي موسى. اليهود، الذين يكون اسمهم الثاني كون، كوون، كوهين بالعبريّة kohen «كاهن»، Katz اختصار من القرون الوسطى لـ kahen tzedek، «كاهن حقيقيّ» أو Levy، لاوي، هم ما زالوا ينتمون إلى العائلات الكهنوتيّة اليهوديّة القديمة التي كان أفرادها الذكور في زمن يسوع يعدّون أكثر من عشرة آلاف.

من غير المشكوك به تاريخيًّا في حالة يوحنّا المعمدان بشكل خاصّ أنّه كان عمومًا من ولادة كهنوتيّة، كما يتطابق مع وصف أبيه زكريّا وأمّه أليصابات في لوقا ١: ٥- ٢٥ و١: ٣٩- ٧٩. على الأغلب، الطابع الكهنوتيّ، العائد إلى منشأ يوحنّا كان المكوّن الحاسم لدوره الفعّال أثناء المعموديّة، جعله كممثّل طقسيّ للّه معمدانًا وجعل المعموديّة التي أنجزها سرًّا فعّالاً. لقد ضمن اللّه، عبر ممثّله الكهنوتيّ، في حدث المعموديّة التنازل في الدينونة الأخيرة عن العقوبة للأخطاء المرتكبة حتّى ذلك الحين.

انطلاقًا من هذه المميّزات يصبح واضحًا أيّ محتوى رمزيّ عظيم التأثير كان للمعموديّة بالنسبة إلى يوحنّا على الأخصّ داخل نهر الأردن (مر ١: ٥، ٩، متّى ٣: ٦: ١٦). يوحنّا لم يقُد، مثل هوشع سابقًا، شعب إسرائيل خلال نهر الأردن إلى الأرض المقدّسة (هو ٣- ٤)، بل تمامًا إلى حدود هذا المعبر. كان مجال الخلاص، من الناحية الرمزيّة، على الجانب الآخر له الواقع على الضفّة الأخرى. يرمز نهر الأردن بالنسبة إلى يوحنا إلى حاجز الدينونة الأخيرة الوشيكة، الذي كان عادة غير قابل للقهر ولا يمكن اجتيازه إلاّ مستقبلاً (قابل ما يُسمّى بالتحفظ الإسكاتولوجيّ في مفهوم المعموديّة عند بولس روم ٦: ٤). إلاّ أنّ المعموديّة «داخل نهر الأردن» كانت في الوقت عينه استباقًا رمزيًّا لحالة الدينونة الأخيرة والتي يشكّل تجاوزها بالنسبة إلى المُعَمّدين وليوحنّا المعمدان نفسه ضمانة للعبور المستقبليّ.

الوساطة الكهنوتيّة الأسراريّة الواقعيّة للعبور من قدَر موت لإسرائيل، إلى حيّز الخلاص المستقبليّ

كانت مركز عمل المعمدان، بينما أعطى تفسيره النبويّ للحاضر وتنبّؤاته معنى لهذا العمل. كما قال يسوع شخصيًّا، كان الأمر عند يوحنّا أكثر من مجرّد نبوّة، أي كان في الجوهر وساطة خلاص فعّالة، يوحنّا المعمدان كان ضمانها الوحيد بالنسبة إلى مجموع إسرائيل الحاليّ.

غالبًا يُوصَف المعمدان أنّه مجرّد نبيّ دينونة ويُنظَر إلى معموديّته من جانب واحد أي رمزيّتها للموت ويُعتبَر نهر الأردن ببساطة معطى طبيعيًّا مناسبًا للتعميد. لكن في الواقع، كان نهر الأردن يرمز بالنسبة إلى يوحنا إلى حالة العبور بالذات، وكان طابع الحياة مسيطرًا في حدث التعميد وكان زمن الخلاص لإسرائيل، تمامًا مثل الدينونة الأخيرة، وشيك الحدوث في نظر المعمدان. القول المزدوج للمعمدان، الذي يشير إلى اللّه، بوصفه، في الوقت عينه، مُعمِّدًا بالروح والنار معًا (متّى ٣: ١١، لو ٣: ١٦)، كان يأخذ في الاعتبار الجانبين بالقيمة ذاتها، حتّى إنّه في تبجيل يوحنّا لدى يوسيفوس يغلب طابع الشخص الذي أتى بالخلاص.

يوضح ذكر عنصر الدينونة فقط لبشارة المعمدان في العهد الجديد، أنّ جانب الخلاص لما كان يحدث آنذاك موصوف إلى حدّ كبير بالارتباط مع يسوع. في هذا المفهوم، لا يوصف يسوع إزاء المعمدان على أنّه محقّق لحالات الخلاص التي أعلنها يوحنّا وحسب (متّى ١١: ٢ – ٦، لو ١٨– ٢٣)، بل حسب وصف الأناجيل يبدأ زمن الخلاص مباشرة بالارتباط مع معموديّة يسوع على يد يوحنّا (مر ١: ٩– ١١، متّى ٣: ١٣ – ١٧، لو ٣: ٢١– ٢٢، قابل يو ١: ٢٩– ٣٤)، هذا إن لم يكن قد بدأ سابقًا مع ولادة المخلّص (متّى ١– ٢، لو ١– ٢).

بسبب هذه الاهتمامات الإيمانيّة والوصفيّة المسيحيّة، تنتج من مصادرنا الرئيسة العائدة إلى العهد الجديد، صورة أحاديّة الجانب تقريبًا بالنسبة إلى يوحنّا المعمدان، لكنّها تحتوي على عناصر كافية تمكّن من التعرف إلى الصورة الإجماليّة السابقة في خطوطها الرئيسة على الأقلّ. بعد ذلك، كانت المعموديّة الأسراريّة في نهر الأردن الميزة الأهم ليوحنّا، الثنائيّة في الإعلان النبويّ للدينونة والخلاص أعطت

معنى لهذه المعموديّة، أمّا إسرائيل الحاليّ بمجموعه فكان جماعة الهلاك التي توجّه إليها، والتي كانت معموديّته تقدّم لها طريق الخلاص الوحيد الذي ما زال ممكنًا.

علاقاته بالأسانيّين

كنتيجة رئيسة لمكتشفات قمران، يُشدّد في الكتب ووسائل الإعلام من دون كللّ، على أنّها لم تُظهر بشكل عامّ تمامًا، أنّ الأسانيّين ربّما كانوا «مسيحيّين قبل يسوع» وحسب؛ إنّما على وجه الخصوص أنّ «المعموديّة كانت متوفّرة في قمران» أيضًا. يُستخدم يوحنّا المعمدان في هذا الادّعاء كجسر بين نتائج قمران، الافتراضيّة، والمعموديّة المسيحيّة. هل تعود معموديّته إلى قمران؟

في الواقع ليست هناك إلاّ فروق تقريبًا بين معموديّة يوحنّا ونتائج قمران.

بالنسبة إلى يوحنّا اكتسب طقس تعميد أناس آخرين أهمّيّة أساسيّة. إذ شكّل شخصيّة المعمدان وخلق المعموديّة من حمّامات الغسل. بدلاً من ذلك لم يكن في قمران، كما في اليهوديّة الأخرى كلّها، إلاّ حمّامات معموديّة كان كلٌّ يُنجزها بنفسه، لكن لا طقس معموديّة أو شخصيّة مُعمِّد. بالنسبة إلى يوحنّا لطقس المعمودية أهمّيّة أسراريّة، فهو يحفظ من الموت في الدينونة الأخيرة الوشيكة، ويفتح المدخل إلى زمن الخلاص المستقبليّ. على العكس، لم تكن حمّامات المعموديّة في قمران عمومًا، كذلك في اليهوديّة الأخرى بكاملها، من نوع أسراريّ، بل لم تخدم إلاّ طقسيًّا إنجاز الطهارة الطقسيّة.

كان يوحنّا يعمّد في مكان محدّد على الضفّة الشرقيّة لنهر الأردن. على العكس، كان الأسانيّون يقيمون في قمران وفي كلّ مكان، حيث كانوا يسكنون، حمّاماتهم للمعموديّة في مئات من أحواض خاصّة أنشئت لذلك. بالنسبة إلى حمّامات المعموديّة العائدة إلى الأسانيّين، لم يكن لنهر الأردن عمومًا أو لمكان معموديّة يوحنّا على الأخصّ أيّة أهمّيّة واقعيّة أو رمزيّة. بالنسبة إلى كلّ من عمّده يوحنّا، كان هذا حدثًا وحيدًا في حياته. لكنّ الأسانيّين أقاموا حمّامات المعموديّة مرّات عدّة في اليوم الواحد.

ضمنت معموديّة يوحنّا مغفرة الخطايا في الدينونة الأخيرة المستقبليّة. على العكس، لم يكن قطّ التفكير بالدينونة الأخيرة أو توفير مغفرة الخطايا مرتبطًا بطريقة ما بحمّامات المعموديّة العائدة إلى الأسانيّين.

بالنسبة إلى يوحنّا كانت المعموديّة تختم إتمام العودة. بالنسبة إلى الأسانيّين كانت العودة تعني طاعة التوراة المطلقة، التي كانت تتحقّق واقعيًّا بشكل أساس عبر العودة من الغربة والدخول في اتّحادهم. لم يكن مبدأ العودة مرتبطًا قطّ بحمّامات المعموديّة. كان الأسانيّون لا يسمحون للراغبين بالدخول إلى اتّحادهم بالمشاركة في حمّامات معموديّتهم للمرّة الأولى، إلاّ بعد انتظار سنة واحدة. عند يوحنّا لم يكن ثمّة زمن انتظار ملزم. لم يسمح الأسانيّون إلاّ للأعضاء المسجّلين في اتّحادهم والمرشّحين إلى مرحلة عليا بدخول إلى حمّامات المعموديّة. على العكس، كان يوحنّا يعمّد الذين أتوا إليه كلّهم، بغضّ النظر عن أيّة تبعيّة تنظيميّة حاليّة وكذلك من دون أن ينظّم الذين عمّدهم بمبادرة منه.

الأمر المشترك الوحيد بين معموديّة يوحنّا وحمّامات الأسانيّين كان الاستخدام الطقسيّ الثنائيّ الجانب للماء والتغطيس. لكن هذا كان في اليهوديّة آنذاك طقسًا معروفًا بشكل عامّ، إلاّ أنّ الأسانيّين مارسوه بتكرار أكثر من يهود آخرين. على الأخصّ من هذا الجانب، كانت الفرادة للمعموديّة عند يوحنّا التضادّ التامّ للممارسة الأسانيّة.

في الواقع كان يوحنّا المعمدان والأسانيّون متنافسين شديدين. كلا الجهتين ادّعت لنفسها أنّها الوحيدة القادرة على حفظ إسرائيل من الهلاك في دينونة اللّه الأخيرة، الأسانيّون عبر الانخراط في اتّحادهم ويوحنّا عبر معموديّته. كلّ من طريقي الخلاص كان يستبعد الآخر. لكنّهما لم يملكا، في المنطلق، ما هو مشترك بينهما بغضّ النظر عن توجّه كلا الجهتين إلى إسرائيل كلّه.

لكن يكون الحال أفضل، ممّا هو في المعموديّة، عند ترقّب الأمور المشتركة المفترضة كلّها أو الارتباطات بين يوحنّا المعمدان والأسانيّين أو قمران.

قادت تهيئة طريق اللّه في الصحراء، حسب إشعياء ٤٠: ٣، يوحنّا إلى حيّز التنقّل الصحراويّ السابق لإسرائيل شرق نهر الأردن، والأسانيّين، على الأرجح، على العكس إلى تأسيس مستوطنة قمران في صحراء اليهوديّة غرب نهر الأردن، آخر المطاف، في كلّ حال، إلى دراسة التوراة وأسفار الأنبياء في الأمكنة كلّها حيث سكنوا.

كلا الجهتين توقّعتا من المستقبل دينونة اللّه الأخيرة وظهور زمن الخلاص لإسرائيل. في حالة المعمدان ليس هناك أدنى شكّ بأنّه كان يتوقع مستقبلاً أقرب، على الأكثر خلال سنين قليلة. على العكس، بالنسبة إلى الأسانيّين، عندما ظهر يوحنّا المعمدان، كانت قد حُدِّدت منذ مدّة طويلة السنة ٧٠ م. تاريخاً نهائيًّا، بسبب حساباتهم المعتمدة على سفر دانيال. غير أنّ الانطلاق من تاريخ يبعد من ثلاثين إلى أربعين سنة لا يمكن اعتباره توقّعًا للمجيء قريب يشابه ما نجده في بشارة المعمدان، بغضّ النظر تمامًا عن التحديدات المختلفة للمواعيد لدى كلا الطرفين.

كان كلا الطرفين مبتعدًا عن طقس التضحية في هيكل أورشليم. بالنسبة إلى الأسانيّين كان توّجه النظام الطقسيّ الأورشليميّ إلى التقويم القمريّ من ٣٥٤ يومًا السبب الرئيس لرفضهم. على العكس، ليس معروفًا عن يوحنّا المعمدان أنّه انتقد المعطيات التقويميّة. إذ لا بد من أنّ أباه زكريّا قَبِل النظام الطقسيّ في أورشليم، لكون البشارة بولادة ابنه، عبر رئيس الملائكة ميخائيل، وصلته على الأخصّ أثناء تقديم تضحية بخّور في الهيكل (لو ١: ٨ – ٢٢). حتّى إنّ تقليد هذه المادّة عبر منتسبين جدد، يُظهر بشكل غير مباشر، أنّ معلّمهم لم يهاجم قطّ طقس التضحية في هيكل أورشليم، بالطريقة التي فعلها الأسانيّون. صحيح أنّ انتقادًا للمخالفات الطقسيّة في ملاخي ٣: ٣ – ٤، ٨ – ١٠ ربّما حدا بالمعمدان أن يلوم التساهلات في ممارسة العبادة وأثناء الضرائب العشريّة وأن يطلب من المشتركين ممارسة عمليّة مطابقة للتوراة أيضًا من هذا الجانب، إلاّ أنّه ليس هناك أي تقليد مماثل لذلك. يصبح الابتعاد عن طقس الهيكل واضحًا عند المعمدان فقط في أنّه جعل الخلاص لليهود كلّهم في المستقبل مرتبطًا بشكل رئيس وخاصّ بالمعموديّة على يده داخل نهر الأردن، واحتقر كليًّا يوم الغفران السنويّ لطقس الهيكل، مع أنّ التوراة تطلبه (لا ١٦)، ويوحنّا نفسه كان كاهنًا، كأساس لغفران الخطايا لإسرائيل كلّه.

كانت ملابس المعمدان وطريقة تغذيته علامة نبويّة منظّمة صوّر نفسه عبرها كشخصيّة صحراويّة نموذجيّة، وفي الوقت عينه أيضًا مماثلاً لإيليّا. كخلفيّة موضوعيّة لذلك، لم يكن فقط التركيز الشكليّ على جيل الصحراء السابق لإسرائيل، بل أيضًا تهيئة الطريق للّه في الصحراء حسب ملاخي ٣: ١

وإشعياء ٤٠: ٣ (قابل أيضًا مر ١: ٢ - ٣ ومتّى ١١: ١٠، لو ٧: ٢٧). لم يكن لشكل لباسه وطريقة تغذيته أيّة علاقة بطريقة العيش المؤقّتة للأسانيّين العصاة.

صحيح أنّه كان من الممكن قطع المسافة بين قمران ومكان معموديّة يوحنّا على نهر الأردن بخمس ساعات سيرًا على الأقدام. لكن هذا القرب الجغرافيّ النسبيّ لا يملك عمومًا أيّة أهمّيّة، إذ إنّ هذين المكانين كانا يقعان في عالمين مختلفين تمامًا. كانت قمران تنتمي مع صحراء يهوذا كلّها إلى الأرض المقدّسة وخارج حدودها لم يكن ممكنًا، حسب رأي الأسانيّين، أن يكون هناك أيّة خدمة لإله إسرائيل. لكنّ يوحنّا المعمدان اختار الصحراء كمكان لظهوره، عن قصد، خارجًا قبل المدخل المؤدّي إلى الأرض المقدّسة، ليهيّئ على الجهة الأخرى لنهر الأردن شعب إسرائيل للدخول المستقبليّ إلى الأرض المقدّسة، أي إلى زمن خلاص إسرائيل بعد الدينونة الأخيرة. لم يكن مكان تعميده فرعًا من قمران حيث يمكن أن يحدث ما هو مشابه لما هو هناك، بل مشروعًا مستقلاً من نوع غير قابل للمقارنة.

هكذا تبقى كإمكانيّة ربط وحيدة بين يوحنّا المعمدان وقمران الملاحظة المتعلّقة بنموّ الغلام يوحنّا «في الصحراء» (لو ١: ٨٠). لكنّها لا تملك معلومات مستقلّة، بل هي مصاغة من جديد من المصادر التي كانت متوفّرة للإنجيليّ لربط ما هو متباعد. تبعًا لذلك، كما فعل لوقا هنا في حالة وصف المعمدان، تصرّف بالسياق عينه أثناء وصف يسوع، الذي كانت حالة مصادر وصفه تقدّم له مشاكل مشابهة.

انتهت المصادر، التي كان يملكها لوقا من أجل وصف يسوع، أي المتعلّقة بطفولته عندما كان عمره آنذاك بضعة أيّام (لو ٢: ٢١- ٢٤) بحكمة حنّان (لو ٢: ٣٦- ٣٨). قدّم إنجيل مرقس، كمصدر لاحق متوفّر للوقا، كواقعة تالية في حياة يسوع، معموديّته على يد يوحنّا (مر ١: ٩- ١١)، كان عمر يسوع آنذاك، حسب حسابات لوقا، «٣٠ سنة تقريبًا» (لو ٣: ٢٣). هذا بالنسبة إلى كاتب سير حياة مرحلة قاتمة صعبة التحمّل في حياة شخصيّته الرئيسة. لكن من حسن الحظ، أنّ لوقا كان ما زال يملك، كتقليد خاصّ، قصّة يسوع في الهيكل عندما كان عمره اثنتي عشرة سنة (لو ٢: ٤١- ٥٠). من جرّاء إضافتها،

تمكّن إلى حدٍّ ما من تغطية الزمن بين ولادته وظهوره العلنيّ. من طريق ملاحظات تحريريّة (لو ٢: ٣٩- ٤٠ و٢: ٥١- ٥٢)، أخذ أجزاءها الفرديّة من موادّ السياق وكمّلها بعلامات مميّزة للتقوى اليهوديّة العامّة.

لم يتصرّف لوقا بشكل آخر أثناء كتابة سيرة حياة يوحنّا. في هذه الحال انتهت موادّ مصادره في اليوم الثامن لحياة المعمدان الولد (١: ٥٩- ٦٦) بمباركة زكريّا (لو ١: ٦٧). كذلك لم يقدّم إنجيل مرقس أو أيّة مصادر أخرى كانت متوفّرة للوقا أيّ شيء عن «حوالى ثلاثين سنة» لا بدّ من أنّها انقضت حتّى الظهور العلنيّ ليوحنّا (لو ٣: ١- ١٨) ومعموديّة يسوع المعادل له سنًّا تقريبًا (لو ١: ٣٦، ٣٩ – ٥٨).

هكذا، لم تساعد اهتمامات الوصف الحياتيّة للإنجيليّ إلاّ في خلق رواية تحريريّة لوقا ١: ٨٠. فهم لوقا، بشكل قابل للإثبات، نتيجة نصّ مرقس ١: ٢- ٤ كما يلي: يوحنّا كان «في الصحراء» (لو ٢٣) في «اليوم الذي تسلّم فيه التوكيل، للظهور في إسرائيل» (لو ١: ٨٠). قبل ذلك، لم يكن هناك إلاّ يوحنّا كـ«طفل» عمره ثمانية أيّام (لو ١: ٥٩- ٦٦). لم يكن معروفًا للوقا وجود للطفل مع أهله بين ولادة يوحنّا وظهوره، كما كان متناقلاً في حالة يسوع (لو ٢: ٤١- ٥٠). على هذا النحو ترك لوقا «الطفل» ينمو بلا تردّد «في الصحراء»، حيث المكان الذي يبدأ فيه وصف المعمدان. الأجزاء الأخرى كلّها لرواية لو ١: ٨٠ هي طريقة وصف معروفة وورعة (قابل لو ٢: ٤٠، ٥٢).

في أيّ حال وصف لوقا بشكل سلبيّ مكان تلك الصحراء التي يُزعم أنّ يوحنّا قد ترعرع فيها. فهو لا يعتبرها في أيّ حال «في الأرض الواقعة على نهر الأردن» حيث لم ينتقل يوحنّا إلى هناك إلاّ بعد دعوته (لو ٣: ٣). لذا، من يقوّم لو ١: ٨٠ تاريخيًّا بشكل مصيب، لا بدّ من أن يستبعد بشدّة قمران كمكان تربية ممكن ليوحنّا. لكنّنا في الواقع، في كلتا الحالتين، نعثر هنا على تركيبات خاصّة بلوقا من دون قيمة معرفيّة تاريخيّة.

لم يكن يوحنّا المعمدان أسانيًا ولا تلامذته الروحيّون. لو أنّه أراد في يوم ما تحمّل مشقّات الانتقال نحو قمران، لما كان سيُسمح له بالدخول كغير أسانيّ، بل في أفضل الأحوال كان سيُزوّد بمؤونة كافية لطريق العودة البعيدة.

إلاّ أنّ نبيًّا حقيقيًّا يبقى من دون شكّ هناك حيث وضعه اللّه. هذا كان بالنسبة إلى يوحنّا، طوال الوقت، المكان الواقع على الشاطئ الشرقيّ لنهر الأردن مقابل أريحا، إلى أن قبض عليه هناك هيرودس أنتيباس وأمر بإعدامه في Machaerus قمران كانت تقع جغرافيًّا وروحيًّا دومًا في عالم آخر بالنسبة إلى يوحنّا.

أهمّيّة مكتشفات قمران

لم يكن ممكنًا من دون مكتشفات قمران وصف يوحنّا المعمدان وعمله، كما حدث هنا، وإدراك اختلافاته بشكل جيّد مقارنة بالأسانيّين. المصادر التي كانت معروفة لنا قبل مكتشفات قمران لم تكن كافية وحدها من أجل ذلك.

أثناء التأمّل الحاليّ في مكتشفات قمران نشأ، طبيعيًّا، أوّلاً السؤال، عمّا إذا كان يوحنّا المعمدان أسانيًّا أو عمّا إذا كان قد حصل على الدافع الأساس لعمله من الأسانيّين. النتيجة من هذا الجانب سلبيّة بوضوح. لكنّ السؤال الآخر تمامًا الذي يبقى محيّرًا هو أيّة معرفة جديدة جلبت مكتشفات قمران وتقويمها بالنسبة إلى اليهوديّة الفلسطينيّة المعاصرة ليوحنّا بشكل عامّ، التي هي مهمّة لفهمنا المعمدان وعمله.

لأوّل مرّة تُظهر مكتشفات قمران لنا، كم كان مهمًّا بالنسبة إلى الأسانيّين، منذ البدء، التركيز على الأرض المقدّسة وحدودها الكتابيّة. التركيز على حدود الأرض المقدّسة لم يكن معروفًا بهذا الزخم،

حتّى الآن، من اليهوديّة العائدة إلى ما بعد السبي. لكنّ قوّة الرمز لمكان التعميد عند يوحنّا يفترض وعيًا واضحًا تمامًا.

جعل معلّم الحقّ المدخل إلى الخلاص، بالنسبة إلى إسرائيل بكامله، مرتبطًا بالانضمام إلى اتّحاده الأسانيّ. يوحنّا المعمدان كان الأوّل بعده، الذي رأى على العكس من أجل إسرائيل بكامله إمكانيّة خلاص وحيدة، هذه المرّة الطريق عبر معموديّته.

صحيح أنّ الأسانيّين لم يعيشوا دومًا في انتظار قريب للدينونة الأخيرة، لكنّهم تنبهوا إلى وشيكيّتها بشدّة، بشكل لم تماثلها فيه أيّة مجموعة أخرى في اليهوديّة الفلسطينيّة، وركّزوا عليها. من دون هذا التحضير للأسانيّين بين عامّة الناس، ربّما كان التأثير الواسع التلقائيّ العائد إلى أقوال الدينونة ليوحنّا أمرًا غير مفهوم.

التصوّرات المتعدّدة للدينونة الأخيرة في نصوص قمران، خصوصًا تلك العائدة إلى محكمة النار في Hodajot III, 29 - 34، هي خلفيّة فهم مهمّة لمجموعة استعارات الدينونة الأخيرة المتعلّقة بالمعمدان.

صحيح أنّه يمكن كتابيًّا من وجوه عدّة إثبات الربط المميّز ليوحنّا، بين الدينونة الأخيرة وبدء زمن الخلاص، لكنّ هذا الربط مكّن عبر نصوص قمران، خصوصًا عبر 23 P S IV, 18 1، وكذلك عبر المكتشفات في الميدراشيم وتفسير الأنبياء، من جعل تصوّرات معاصرة معقولة أكثر في متناول الأيدي إلى حدّ كبير.

الرأي الذي قال به أوّلاً معلّم الحقّ والمُنتشر عبر نصوص قمرانيّة كثيرة، بأنّ أسفار الأنبياء لا ترتبط بزمنهم الماضي، بل بزمنه، كحقبة تسبق الدينونة الأخيرة، ظهر تأثيره بطريقة خاصّة لدى يوحنّا في اعتباره نصّ ملاخي ٣ نصًّا لدعوته، مع الارتباط الضمنيّ بإشعياء ٤٠: ٣.

طاعة التوراة التي طالب بها الأسانيّون بصرامة في زمنهم، كانت بطريقة مماثلة الأساس لطلب

العودة المتعلّق بالمعمدان، وصولاً إلى انتقاده زواج حاكمه اليهوديّ الذي أدّى به إلى الموت.

الرابط الجذريّ لغفران خطايا إسرائيل بواحدة من المؤسّسات المبتعدة عن طقس التضحية في هيكل أورشليم، عند الأسانيّين مرتبط باتّحادهم كممثّل نائب للهيكل، وعند يوحنّا مرتبط بمعموديّته داخل نهر الأردن، وليس له، عادة، في اليهوديّة القديمة أيّ مثيل.

لم تُستنتج خلفيّات الفهم هذه كلّها إلاّ عبر مكتشفات قمران. لكن، في الوقت عينه، تَظهَر على الأخصّ، في الأمور المشتركة اختلافات مميّزة. ربّما أمكن يوحنّا المعمدان ككاهن، تمامًا مثل Flavius Josephus كاهن أورشليم في ما بعد أو حتّى بشكل أفضل من هذا، التعرّف إلى بعض ما علّمه الأسانيّون من دون أن يكون أيضًا تابعًا لهم. لكن الأكثر أهمّيّة هو في ما تحويه نصوص قمران، ممّا كان مميّزًا في ذلك الوقت لليهوديّة الفلسطينيّة بكاملها، وأنّنا نحن فقط الذين تعرّفوا إليها عبر مكتشفات قمران.

من دون شكّ رفض الأسانيّون يوحنّا المعمدان بشكل تامّ ولم يذكروه في أيّ من مؤلّفاتهم. إلاّ أنّها هي، على الأخص اليوم، النصوص القمرانيّة الأساسيّة التي كشفت من جديد لنا شخصيّة المعمدان وعمله من جوانب عدّة.

٩- يسوع

كأوّل باحث في العصر الحديث ربط John Georg Wachter في مؤلّفه الثنائيّ الأجزاء، De primordiis Christianae religionis بدء الدين المسيحيّ، (الصادر العام ١٧١٣م.)، بين يسوع والأسانيّين، زاعمًا أنّ الفضل لقدرته على إتمام العجائب يعود إلى علمهم. منذ ذلك الحين، كانت كلّ مئة سنة تُنتَج مؤلَّفات عدّة متعلّقة بالموضوع الجذّاب بوضوح «يسوع كأسانيّ»، وصولاً إلى نشر نصوص أسانيّة زعم أنّها مفقودة، جزئيًّا ألّفها يسوع شخصيًّا، لكن من المعروف أنّها منتجات تعود أوّلاً إلى القرن العشرين.

خلال ذلك، أصبحت التخمينات الضخمة عن قمران، النابتة من الأرض العائدة إلى أجزاء من لفافات أسانيّة، المادّة المُفضّلة عند الكتاب بخاصّة عندما يتعلّق الموضوع بشخصيّة يسوع، فتُصاغ تشابهات مفتعلة لا علاقة لها بالحقائق التاريخيّة. «يسوع» الموصوف في هذه الكتب هو شخصيّة مُصطنَعة مركّبة من قطع فسيفساء صغيرة منتقاة عشوائيًّا، كما أنّ الصورة التي تقدّمها هذه الكتب عن حقائق مزعومة في شأن «قمران» أو «الأسانيّين» لا أساس لها من الصحّة.

لكن للأسف المساعي كلّها للتعرّف إلى يسوع بشكل أكثر أمانة أمر صعب من وجوه عدّة. إذ بعد عشرات السنين من إقامته على الأرض، أنجز إنجيليّون أربعة حسب قدرتهم الفضلى في سورية البعيدة، آسيا الصغرى أو روما، بمساعدة موادّ تقليديّة كانت متوفّرة لهم، روايات عن حياة يسوع الأرضيّة قبلتها الكنائس في عداد كتبها القانونيّة. إنّها المصادر الوحيدة التي يمكن منها أخذ ما هو موثوق عن يسوع.

يُظهر وصف الإنجيليّين في الرسم الكنسيّ حتّى اليوم كيف ميّز الأب Hieronymus حوالى ٤٠٠ م. بين الروايات الإنجيليّة، باللجوء إلى رموز كتابيّة (حز ١: ١٠، رؤ ٤: ٧) بالنظر إلى النصوص المختلفة في بدء مؤلّفاتهم. بسبب شجرة نسب يسوع، بادئ ذي بدء، يُنسَب إلى متّى رمز

«الإنسان»، إلى مرقس رمز «الأسد» بسبب افتتاحيّته بالمعمدان كمناد في الصحراء، إلى لوقا رمز «الثور» بسبب زكريّا المُضَحّي في المشهد البدائيّ وإلى يوحنّا رمز «النسر» بسبب سموّ لاهوته «في البدء كان الكلمة». الأمر ذاته ينطبق على النهايات والمحتويات الأخرى للأناجيل. إنّها لا تسمح برمجها في بعضها البعض لإعطاء صورة إجماليّة واحدة تمامًا.

منذ مئات السنين قُورِنَت الروايات المختلفة عن يسوع في الأناجيل مع بعضها البعض، من أجل استنتاج ما الذي يمكن أن يعود إلى يسوع شخصيًّا وما الذي يُلحَق بشخصيّات لاحقة. رغم الجهود كلّها لم يرتسم إجماع الباحثين إلاّ في مسائل قليلة جدًّا. في الواقع هناك تقريبًا، اليوم، آراء عديدة عن يسوع «الحقيقيّ» تماثل عدديًّا المشتركين في البحث عنه.

من هذا العرض الغنيّ من الآراء حول يسوع، يخدم كلّ هاو نفسه حسب ذوقه الخاص. بالنسبة إلى المقارنات الممكنة كلّها مع قمران والأسانيّين، هناك ما يبدو ملائمًا في الأناجيل، خصّصه كلّ واحد من الباحثين الذين لا حصر لهم لـ يسوعه «الحقيقيّ» في حال طُرِح السؤال فعلاً عن آراء مُثبَتة، وعدم حصول خدمة ذاتيّة غير نقديّة تمامًا في إطار الأناجيل. لكن لا يمكن إثبات أيّ شيء قطّ بطريقة انتقائيّة من هذا النوع.

لذا، لا يمكن أن يبقى أحد معفيًّا، يرغب بإدلاء رأيه في أهمّيّة مكتشفات قمران من أجل فهم يسوع، من إعطاء معلومات عن ذلك، في باديء الأمر، كما وُصِف يسوع في ما مضى حسب تحليله للمصادر، على الأقل بقدر ما يهمّ المسألة المتعلّقة بالارتباطات مع قمران والأسانيّين. لا يمكن ببساطة إنطلاقًا من نتائج قمران البحث عمّا يمكن مقارنته في التقليد الإنجيليّ، ونسبه إلى يسوع بشكل تلقائيّ، بل يجب طرح السؤال بشكل معاكس عمّا إذا كان ما يعود إلى يسوع بشكل واضح، يُظهِر من جهته علاقات بمكتشفات قمران.

العديد من الاختصاصيّين بالعهد الجديد يشكّون طبعًا بسبب الشخصيّات المتعدّدة للتقاليد الإنجيليّة، أنّه قد يكون ممكنًا الضمان بوضوح ما يمكن نسبه إلى يسوع. لكنّهم ربّما ينجحون عندما لا يتمّ البدء بعناصر متقطّعة لتقليد يسوع، بل بنواة ما نقلته الأناجيل كتواريخ رئيسة لإقامته على الأرض، وما ربطته بها على أنّها أقواله. إذا أقدم الباحثون على ذلك بشكل جذريّ، عندئذ يصبح واضحًا في الوقت عينه في ما إذا كانت قد نشأت علاقات بين يسوع والأسانيّين.

ملكوت اللّه

بغضّ النظر عن صلب يسوع على يد الرومان، فإنّ معموديّة على يد يوحنّا هي الحدث المشهود له على الأرض، أثناء إقامته الإجماليّة عليها، وهي أيضًا أفضل نقطة بدء للأسئلة اللاحقة الأخرى كلّها عن يسوع. لم يبدأ يسوع نشاطه العلنيّ، الموصوف في الأناجيل، إلاّ كواحد عمّده يوحنّا. يسوع لم يبتعد قطّ عن يوحنّا، بل على العكس تمامًا أشار، في الأوقات كلّها من دون لبس، إلى أهمّيّته المستمرّة (مر ٩: ٩ – ١٣، متّى ١٧: ٩ – ١٣، ١١: ٧ – ١١آ، لو ٧: ٢٤ – ٢٨).

بالتطابق مع هذه الميزات، أدخل الإنجيليّون كلّهم أيضًا يوحنّا المعمدان بشكل جوهريّ وإيجابيّ في رواياتهم عن يسوع، ليس شخصه فقط، بل أيضًا جزء أساس من بشارته. لذا، يجري الانطلاق باستمرار من أنّ يسوع نفسه وافق أيضًا، من دون تحفّظ، على مفهوم المعمدان الشخصيّ ونظرته المستقبليّة، وتوقّع، تمامًا مثل آخرين عمّدهم يوحنّا، وشيكيّة الدينونة الأخيرة وزمن الخلاص. على الأخصّ، من المرجّح أنّ قرب نهاية الأحوال القائمة الذي أعلنه يوحنّا يستبعد تغيّر مواقف بالنسبة إلى كلّ من عمّده.

الأكثر دهشًا، أنّه في مركز تقليد يسوع يظهر مصطلح يغيب تمامًا في بشارة يوحنّا، أي ملكوت اللّه أو، بأسلوب تعبير إنجيل متّى، ملكوت السموات. لاحقًا وُضِع هذا أيضًا على لسان يوحنّا، لوصف بشارة المعمدان بأنّها متطابقة من حيث المبدأ مع بشارة يسوع (متّى ٣: ٢، قابل ٤: ١٧ ومر ١: ١٥).

لكنّ المعمدان نفسه لم يستخدم قطّ تعبير ملكوت اللّه. حتّى تلك السياقات المعنويّة التي فيها تقليد يسوع يقدّم يسوع كشخصيّة رئيسة، (مثلاً مر ٤، متّى ١٣، لو ١٣: ١٨- ٢١، لا تجد لها شبهًا قطّ في تقليد المعمدان.

بالعلاقة مع ما حدّده يوحنّا مباشرة، لا بدّ من أنّ ما تكوّن بالنسبة إلى يسوع كملكوت اللّه، كان جديدًا تمامًا. هذا الجديد لم تحدثه إلاّ استقلاليّة يسوع النسبيّة المشهود لها في الأناجيل تجاه يوحنّا. هذا هو السبب الرئيس بأنّ المسيحيّة أصبحت دينًا مستقلاً لا مجرّد متابعة لعمل المعمدان أو ببساطة توسيعًا مستمرًّا لبداءة دينيّة كانت متوفّرة في اليهوديّة آنذاك.

من البدهيّ، أنّ يسوع كان يهوديًّا والمسيحيّة كانت في البدء مسألة يهوديّة داخليّة. ليست المسألة هي عمومًا جعل الأحوال غير المشكوك بها أمرًا فيه ريبة بشكل غير مباشر. لكن من الواضح أنّ المسيحيّة تطوّرت انطلاقًا من متطلّبات تتجاوز الميزات في يهوديّة زمن يسوع. لكن لم يكن بولس أوّلاً من أحضر ما هو جديد حاسم من هذا الجانب، ولذا يُتّهم غالبًا بحرف المسيحيّة عن اليهوديّة، بل يسوع بما سمّاه ملكوت اللّه.

من الغريب أنّه لا يُسأل، اليوم، عمّا حدا بيسوع لقول عظته المستقلّة عن ملكوت اللّه المستقلّة عن يوحنّا وتاليًا اقتضى في الوقت عينه بشكل حاسم نشوء المسيحيّة كدين جديد. غالبًا يُكتفى بوصف الأساليب المتعددة التي تحدّث فيها يسوع عن ملكوت اللّه في الترابط العامّ للتقليد في الأناجيل، بتقصّي إمكانيّات معاني أمثاله أو بفحص مدى احتواء ادّعاء يسوع القائم في الأناجيل كلّها، أي بأنّه هو نفسه الحاكم في ملكوت اللّه على محتوى موضوعيّ.

تؤثّر هنا أنماط توضيح نفسيّة عمرها مئات السنين، مثلاً أنّ يسوع توصّل مع مرور الوقت إلى الاقتناع، عبر اكتشاف القوى الخارقة الساكنة فيه، أو تحت تأثير القوّة الإيحائيّة الجماعيّة لبشارته، أن

يكون المسيح ابن اللّٰه أو «ابن الإنسان». تبعًا لذلك، اعتبر أنّ ملكوت اللّٰه، الحاضر أو المستقبليّ أوّلاً، مكان السيادة المسيحانيّ المناسب له (قابل مزمور سليمان ١٧)، هذا إن لم يجعله فعّالاً عبر وعظه وعبر الحدث اللغويّ في أمثاله. يجري في هذه التصاميم والاستعراضات، بطريقة غريبة، تجاهل الأهمّيّة التي أكّد عليها يسوع بشدّة ليوحنّا المعمدان بالنسبة إلى عمله كلّه، في أفضل الأحوال تُستعمل في بعض الأحيان بشارة الدينونة لدى المعمدان كمقابل سلبيّ لبشارة يسوع عن الخلاص.

من الناحية التاريخيّة، هناك فقط إمكانيّات ثلاث لتوضيح خطبة يسوع الخاصّة عن ملكوت اللّٰه بعد معموديّته عن يد يوحنّا. إمّا أنّها كانت ليسوع حادثة دعوة مستقلّة جعلت منه نبيّ ملكوت اللّٰه، أو أنّ اللغة المتداولة في محيط يسوع الدينيّ كانت متأثّرة بشدّة عبر الخطبة عن ملكوت اللّٰه، فتمكّن من توضيح نفسه على أحسن صورة عبر استعمال هذا المفهوم، أو جرت أحداث تجاوزت ما صاغه يوحنّا وأوضحها يسوع على أنّها حدث ملكوت اللّٰه. التقليد الإنجيليّ فقط والمصادر، المتزايدة جدًّا عبر مكتشفات قمران، العائدة إلى محيط يسوع الدينيّ، تستطيع طبعًا أن تقرّر أيًّا من إمكانيّات التوضيح هذه مصيبة من الناحية الموضوعيّة.

أقدم الأناجيل الأربعة يصف حادثة دعوة مستقلّة ليسوع، أثناء صعود الذي، عمّده يوحنّا حالاً، من الماء (مر ١: ١٠- ١١). هنا، ليس ثمّة ما هو عن ملكوت اللّٰه الذي ينبغي أن يكون يسوع نبيّه بعد ذلك. أكثر من ذلك، تُبرّر بنوّة يسوع للّٰه على أنّها بتأثير الروح وإرادة اللّٰه وتُقوّم حالة المعموديّة على أنّها التطبيق المؤثّر لها، كما تبيّنه لاحقًا، في إثر ذلك، تجربة يسوع في الصحراء كاختبار أوّل لبنوّته للّٰه (مر ١: ١٢- ١٣).

قدم الإنجيليّون الآخرون وصف بنوّة يسوع الإلهيّة على أنها معطاة سابقًا منذ الولادة (متى ١: ١٨- ٢٥، لو ١: ٢٦- ٣٨) وقبل إنشاء العالم (يو ١: ١- ٣، ١٨)، بحيث إنّ الأحداث المرتبطة بحالة المعموديّة فقدت عندهم صفة تصوّر دعوة. لم تكن هذه التغييرات ممكنة، على الأخص، لأنّ الدعوة

التي وصفها مرقس على أنّها حادثة شخصيّة ليسوع لم تكن رواية خاصّة بيسوع في أسلوب الأنا، بل رواية غريبة خادمة لاهتمامات لاهوتيّة، إضافة إلى عدم ذكر شهود.

من الناحية التاريخيّة بعرض وصف مرقس صعوبات لا يمكن تخطّيها. لو أنّ يسوع تلقّى خبرة دعوة نبويّة خاصّة أثناء المعموديّة عن يد يوحنّا، لكان هو تقريبًا، في اللحظة عينها، تلميذًا للمعمدان ولأصبح نبيًّا مستقلاً مقارنة بهذا، في هذه الحال ستكون أقوال يسوع الشخصيّة عن الأهمّيّة الخاصّة ليوحنّا، لماذا إذًا ينبغي اعتباره «الأهم بين الناس كلّهم» (متّى ١١: ١١آ، لو ٧: ٢٨آ) والجهود كلّها حتّى للإنجيليّين، لترتيبه بأنّه مجرّد سابق ومهيّئ طريق يسوع غير مفهومة قطّ، بغضّ النظر عن إشارات إلى انتماء يسوع إلى حلقة تلاميذ المعمدان، (على سبيل المثال التسمية بالناصريّ أو Nazoraeer) أو عمومًا إلى معموديّته.

من جهة ثانية، لا يمكن أن تكون هناك خبرة دعوة متأخّرة ليسوع بعد معموديّته ببعض الوقت. القليل نسبيًّا الذي ما زال محفوظًا لنا من تقليد المعمدان وكذلك ميل المسيحيّة الأولى إلى التقليل من أهمّيّة صاحبه مقابل يسوع، يوضح لماذا لم يُحفظ لنا في حالة النبيّ يوحنّا أيّة رواية لدعوة. بالنظر إلى حجم تقليد يسوع في الأناجيل كان يجب، على العكس، أن يُحفظ أثر من حدث جدير بالذكر إلى حدّ كبير كهذا، خصوصًا، أنّ قبول رواية عن دعوة يسوع عبر اللّه نفسه ليكون مبشّرًا لملكوته، ونشره ما كان يتعارض ورغبة أيّ مسيحيّ.

على هذا النحو يمكن الآن، بمساعدة مكتشفات قمران، الإثبات آخر المطاف في ما يختصّ بمحيط يسوع الدينيّ، أنّ يسوع أيضًا لا يدين للأسانيّين في ما قاله عن ملكوت اللّه. في هذه الحال لا أساس لتخمينات تقول إنّ يسوع قد قضى بالتأكيد سنين من حياته في قمران، لأنّ بعض أقوال عظة الجبل قد شابهت اكتشافات في نصوص قمران. في نصوص قمران يُذكَر ملكوت اللّه بشكل قليل جدًّا، أو مملكة اللّه، تمامًا كما في العهد القديم وفي مدوّنات أخرى قبل اليهوديّة المسيحيّة. إضافة إلى ذلك، هو

في هذه الحالات محصور تقريبًا بسيادة اللّه السماويّة الدائمة على العالم كلّه منذ خلقه حتى النهاية، ربما من دون أن تُؤخذ، أثناء ذلك، في الاعتبار علاقات جوهريّة بحدث حاليّ في السماء أو على الأرض.

نادرًا فقط، كان في اليهوديّة قبل المسيحيّة على الأقل توقّع أنّ ملكوت اللّه سيسود مستقبلاً العالم كلّه. لكنّه في هذه الحال، كما في سفر دانيال (دا ٢: ٣١ _ ٤٥) أو كما في قاعدة الحرب المعاصرة له العائدة إلى نصوص قمران، امتدادات سياسيّة مثل الممالك البابليّة، الفارسيّة، السلوقيّة والرومان المستعبدين لإسرائيل، الذين ستتحطّم قوّاتهم في المستقبل ولا بدّ من أن يحلّ مكانها ملكوت اللّه. إنّ الجانبين المميّزين لتقليد يسوع، أي أنّ ملكوت اللّه يقضي على سلطة الشيطان في العالم وأنّه حاليًّا ذو تأثير بشكل مبدئي، غير متوفّرين في نصوص قمران أو في مدوّن يهوديّ آخر، بقدر ما يعود من دون التباس إلى الزمن ما قبل المسيحيّ.

يجب التعمق أكثر في هذا الموضوع، لاستبعاد الاتّهام بالتركيز بشدّة على تعبير محدّد وعدم الأخذ في الاعتبار إمكانيّات الفهم الواسعة. لذا، من الضروريّ السؤال عمومًا عن تدخّل اللّه في حدث العالم. يتصوّر المسيحيّون طبعًا أنّه لا بدّ للّه من التدخّل دومًا في حدث العالم بمجرّد وجود ما يتعارض مع إرادته في مكان ما. في اليهوديّة العائدة إلى زمن يسوع سادت هناك آراء أخرى.

آنذاك، كان يتمّ الانطلاق دومًا، الأسانيّون ضمنًا، من أنّ أفعال اللّه الحيويّة كلّها في السماء كما على الأرض مقتصرة على الماضي والمستقبل. في الماضي خلق اللّه العالم، قاد شعب إسرائيل بقدرته الخاصّة خارج مصر، سلّم موسى التوراة على جبل سيناء، وفي الختام أوحى عبر روحه إلى الأنبياء بما كتبوا في أسفارهم، متضمّنًا التهديد بطرد إسرائيل من الأرض المقدسة، عندما لا يبقون أمناء لعهد سيناء. هكذا حدث آخر الأمر للنبيّ ملاخي في نهاية السنة ٦٠٠ ق.م.، فقد عهد اللّه إليه أيضًا بالإرشادات الأخيرة للمستقبل. لن يتدخّل اللّه ثانية بشكل فعّال في حدث العالم، إلاّ في المستقبل الذي

تنبّأ به شخصيًّا، أي الشروع في الدينونة الأخيرة وإبادة كلّ ما هو ملحد وتثبيت سيادته من دون منافس. أثناء ذلك، لم يتدخّل اللّه مباشرة في حدث العالم، بل وجهه فقط بشكل غير مباشر عبر ملائكة، عبر التجلّيات المُعطاة سابقًا العائدة إلى إرادته وعبر الأحداث المستقبليّة في أسفار موسى والأنبياء المتوفّرة على الأرض، وكذلك عبر تأسيس نُظم سيادة مثل السيادات الأجنبيّة المتلاحقة على إسرائيل، كعقوبات دائمة لشعب اللّه الخاطئ باستمرار.

إنّها أيضًا في بعض الاكتشافات العائدة إلى نصوص قمران، التي تُفسّر غالبًا بشكل آخر، ليست إلاّ عملاً أرضيًّا غير مباشر للّه، في الفترة الواقعة بين الأنبياء الكتابيّين الأخيرين في الماضي والدينونة الأخيرة. على هذا النحو تمدح أناشيد ألفها معلّم الحقّ، كيفيّة حماية الله لكاتبها من أعدائه وتثبيته كممثّل لعهد اللّه، ما وفّر استمراريّة شعب اللّه (Q Hodajot II IX) إنّها المواضيع ذاتها، عندما يقول نصّ قمرانيّ أكثر تأخّرًا إنّ اللّه نفسه اختار معلّم الحقّ وعيّنه باستمرار لتأسيس الشركة المقدّسة لشعب اللّه الذي أُعيدت وحدته ولتوجيهه بطريقة عادلة. هذا توجيه غير مباشر لأحداث أرضيّة وحفظ عبر اللّه، كما هو موصوف مثلاً مرّات عدّة في سفر المكابيّين، لكن، ليست السيادة الفعّالة لسلطة اللّه على الأرض كامتداد حاسم بعد الآن.

لم يتوقّع الأسانيّون، تمامًا مثل اليهود كلّهم، فعل خلق مجدّد للّه على الأرض، عبر القوّة المؤثّرة لروحه القدس، إلاّ بالارتباط مع الدينونة الأخيرة المستقبليّة. صحيح أنّ أناشيد الجماعة في مكتشفات قمران تسبّح اللّه، بشكل خاصّ، لأنّه أهّل في الحاضر أُناسًا عبر عطية الروح القدس لمعرفة لا يدركها الروح الطبيعيّ للإنسان. إلاّ أنّه ليس هنا استباق لنعمة الروح القدس الظاهرة مستقبلاً، أي أثناء الدينونة (يوئيل ٣: ١— ٥، قابل أع ٢: ١٧- ٢١) أو تدخّل مباشر للّه في داخليّة البشر الأرضيّين، بل اختبار لإنارة سماويّة عبر حضور الملائكة في الجماعة المجتمعة طقسيًّا وعبر دراسة الأسفار المتجلّية، أي التوراة وأسفار الأنبياء التي تحوي إعلانها نعمة الروح القدس (قابل مز ١١٩: ١٨). أنبياء العهد القديم بوصفهم ممسوحين على يد روح اللّه في وقت ما، هم عبر كتاباتهم «مسحاء» الحاضر الحقيقيّون

حتّى الدينونة الأخيرة المستقبليّة.

لا تستطيع الآراء الأسانيّة عن فعل اللّه أو اكتشافات تعود إلى العهد القديم، أو اكتشافات أخرى قابلة للاستنتاج في اليهوديّة آنذاك، أن تكون قد حدّدت أسلوب يسوع في التحدث عن ملكوت اللّه. لا بدّ من أنّه يختفي وراء ذلك أكثر من مجرّد أسلوب لغويّ يتجاوز أساليب التعبير في بشارة المعمدان، شيء ديناميكيّته الخاصّة أحدثت في الوقت عينه استقلاليّة يسوع تجاه المعمدان. هذا لم يفرضه على يسوع محيطه الدينيّ.

هكذا تبقى إمكانيّة التوضيح الوحيدة المُبرَّرة لإتمام خطبة يسوع عن ملكوت اللّه، أنّه بعد مرور بعض الوقت على معموديّته عن يد يوحنّا، جرت أحداث أصبح يسوع شاهدًا لها، اعتبرها عمل اللّه الحاليّ في الزمن الحاضر، وشهد لها وفسّرها انطلاقًا من نفسه بـ«ملكوت اللّه».

التعبير الذي استعمله يسوع في لغته الأمّ الآراميّة malkuta d alaha يمكن أن يشير، حسب السياق، إلى ملكوت اللّه، خلافًا للممالك الأخرى القائمة، إلى سيادة ملكوت اللّه بمفهوم بسط نفوذها الفعّال تجاه القوى الأخرى (أو إلى حيّز سيادة اللّه)، بمفهوم مناطق يسودها اللّه في عوالم السماء، على الأرض وفي العالم السفليّ. لذا، فإنّه من الصعب إيجاد أسلوب ترجمة واحد لذلك.

يبقى من الأسهل الاحتفاظ بتعبير ملكوت اللّه، مع الإدراك أنّ يسوع كان يعني بذلك غالبًا ظفر سيادة اللّه الحاليّة، أحيانًا أيضًا حيّز سيادة اللّه الناشئ عبر ذلك، نادر نسبيًّا الشكل المُضادّ للممالك الأخرى القائمة، وإن لم يكن في هذه الحال الشكل السياسيّ المُضادّ للأمبراطوريّة الرومانيّة، بل المعارض للمملكة الحاليّة لسيادة الشيطان. إذا قيل بدلاً من ذلك ملكوت السموات، ففي هذه الحال يتمّ التفكير في إطار كلمات يسوع، غالبًا في الموضوع عينه تمامًا، لا في منطقة في الجهة الأخرى من هذا العالم، بل في بسط نفوذ سيادة السماء الله، لا سيّما في الحيّز الأرضيّ أيضًا.

الخلفيّة الروائيّة لخطبة يسوع عن ملكوت اللّٰه يوضحها على الأكثر استنتاجه «إنّي رأيت الشيطان مثل شهاب ساقطًا من السماء» (لو ١٠: ١٨، قابل يو ١٢: ٣١، رؤ ١٢: ٧- ١٢). إذًا اللّٰه طرد الشيطان من مركز سلطته الذي كان قائمًا حتّى ذلك الحين في عوالم السماء، وبدأ يبسط سيادته المطلقة في العالم كلّه. يجب أن تتراجع منذ الآن قوّة الشرّ المسيطرة منذ السقوط (تك ٣) أمام قوّة اللّٰه الأشدّ بأسًا (قابل مر ٣: ٢٣- ٢٧، متّى ١٢: ٢٥- ٢٩، لو ١١: ١٧- ٢٢).

تُظهر الروايات العجائبيّة في الأناجيل كيف امتدّ بسط نفوذ سيادة اللّٰه على الأرض الذي بدأ سابقًا في السماء. يُعتبر أنّ يسوع هو منجز هذه الأعمال العجائبيّة كلّها، لكنّها تُظهر اختلافات غريبة.

أحيانًا يُوصَف يسوع على أنّه صانع عجائب مملوء قوّة من اللّٰه، مثلاً أثناء شفاء امرأة مبتلية بنزف دم (مر ٥: ٢٥- ٣٤)، أثناء السير على سطح بحيرة جنيسارت (مر ٦: ٤٥- ٥٢) أو أثناء تحويل الماء إلى خمر (يو ٢: ١- ١٠). لكن غالبًا جدًّا يظهر يسوع أنّه أقرب إلى مجرّد وسيط لقوّة اللّٰه السماويّة، ولا يُستنتَج هذا إلاّ هامشيًّا أو بشكل غير مباشر من الروايات المنقولة.

بعد العمل العجائبيّ الأوّل ليسوع، الذي يرويه مرقس، لا يسأل الحاضرون «من يكون هذا الإنسان الذي يملك هذه القدرة العجائبيّة؟» (قابل مر ٤: ٤١)، بل «ماذا يعني الحدث؟» (مر ١: ٢٧)، كأنّ المسألة ليست صانع العجائب في حدّ ذاته، بل حدث ذات سلطان مستقلّ إزاءه.

أشبع يسوع، حسب أسلوب رجل اللّٰه أليشع (٢ملو ٤: ٤٢- ٤٤) جوع آلاف بواسطة خبزات قليلة وبعض السمك (مر ٦: ٣٠- ٤٤، ٨: ١- ٩، يو ٦: ٥- ١٣). إلاّ أنّ الأمر ليس أنّ شعور الحاضرين كلّهم بالجوع قد زال بطريقة عجائبيّة عبر كمّيّات طعام قليلة جدًّا، بل بقي في نهاية الوجبة أكثر ممّا كان عمومًا في البدء، من دون أن يكون يسوع قد كثّر بشكل كاف الكمّيّة القليلة من الطعام المتوفّر قبل البدء بالتوزيع. إنّه حدث عجائبيّ سماويّ على الأرض مرتبط بيسوع، لا عمل عجائبيّ

أحدثته القوى الداخليّة في يسوع.

يصبح عمل اللّه أكثر وضوحًا في الحدث العجائبيّ أثناء شفاء المرضى، مثلاً عندما يشفي يسوع مقعدًا والحاضرون لا يسبّحونه هو، بل اللّه من أجل ذلك (مر ٢: ١٢). إنّ الذي تحرّر من ليجون الشياطين كلّه ينبغي ألاّ يشكر يسوع، بل أن يخبر عائلته في البيت، ماذا اللّه «كربّ» (وحيد) صنع لك وكيف رحمك» (مر ٥: ١٩). يسوع أيضًا يشفي المرضى بمجرد حركة (مر ١: ٣١) أو من طريق متطلّبات إضافيّة (مثلاً مر ١: ٤١- ٤٢، ٥: ٤١- ٤٢). في هذه الروايات كلّها لا يتصرّف يسوع مثل أطبّاء اليهود آنذاك الذين كانوا يحدثون الشفاء بواسطة دواء عجائبيّ، مسح بالزيت أو وضع اليد أو الصلوات (قابل أيضًا يع ٥: ١٣- ١٨)، بل لا ينقل إلاّ قدرة اللّه بوصفه الصانع الفعليّ للعجائب.

أشار يسوع إلى رسل المعمدان، الذين سألوه عمّا إذا كان هو الآتي المُعلن عنه، إلى «ما سمعتموه ورأيتموه: العمي يبصرون ثانية، العرج يمشون، البرص يطهرون، الصمّ يستطيعون السمع ثانية، الأموات يقومون والفقراء يُبشرون» (متّى ١١: ٤- ٥، قابل لو ٧- ٢٢). يُظهر السياق أنّ هذه الإشارات تؤكّد أنّ يسوع هو الذي أعلن عنه يوحنّا. إلاّ أنّه يشير تقريبًا إلى أنّه غير مشترك شخصيًّا في الحدث الحاضر، الذي يبدو أنّ مالكه الخفي هو اللّه نفسه. شعر لوقا بهذه المشكلة وترك يسوع بسرعة، أثناء حضور رسل يوحنّا، يُنجز بعض العجائب (لو ٧: ٢١). لكن لماذا لم تصف بوضوح المادة التقليديّة المأخوذة عن متّى ولوقا هذا الحدث العجائبيّ على أنّه فعل شخصيّ ليسوع؟

يصبح عمل اللّه أوضح ما يمكن في الحدث العجائبيّ حول يسوع أثناء طرد الشياطين. روح غير نقيّ يطيع مجرّد أمره يسوع بالخروج (مر ١: ٢٣- ٢٧)، كذلك ليجون كامل من الشياطين بعد عرض مكان تلتجأ إليه (مر ٥: ١- ٢٠)؛ أو شيطان من النوع الأكثر تعنّدًا مسبّبًا الصرع يهرب من الغلام بعد مجرّد أمر من يسوع (مر ٩: ١٤- ٢٧). يجري الحديث في هذه الحالات عن يسوع طارد الأرواح ويُعتبَر كواحد من طاردي الأرواح في ذلك الوقت. لكن هذا كان يحدث بإسلوب آخر تمامًا.

يصف Flavius Josephus بوضوح كبير جدًا مثالاً عايشه بنفسه. كان حاضرًا شخصيًّا عندما عرض طارد الأرواح اليهوديّ Eleazar العام ٦٧ أو ٦٨ م.، في فلسطين أمام القيصر القادم Vespasian وخليفته، عمليّة طرد أرواح حسب الممارسة المألوفة. وضع تحت أنف الممسوس خاتمًا، أُدخِل فيه واحد من تلك الجذور، التي يذكرها، الملك سليمان، في أحكام طرد الأرواح على أنّها ذات قوّة فعّالة، ثمّ أمر المريض بالتنشّق منه وهكذا سحب الروح الشرير الذي أطبق بشهوة على الخاتم السحريّ، عبر الأنف ووقع الممسوس حالاً على الأرض. بناءً على ذلك أمر Eleazar الشيطان، وهو ينشد اسم الملك سليمان وأقوالاً سحريّة ألّفها الملك، ألاّ يعود ثانية إلى هذا الإنسان. في الختام أظهر Eleazar للواقفين حوله أنّ الشيطان قد ترك فعلاً الممسوس، عبر تركه الشيطان يرتمي في خزّان ماء يقع في الجوار (Antiquitates 8, 46 - 48).

بالنسبة إلى الأسانيّين ينتمي طرد الأرواح من هذا النوع دائمًا إلى ممارسة شفاء المرضى. تعود إلى مكتشفات قمران لفافة تحوي أربعة مزامير لا بدّ من أنّ الملك داود قد ألّفها كآلة فعّالة لطرد الأرواح الشريرة (Apokryphe Psalmena 1)، وكذلك مجموعة غنيّة من أناشيد استدعاء للغرض عينه. بشكل عامّ، استُعملت في اليهوديّة آنذاك، إضافة إلى ذلك، طاسات سحريّة، تحوّلت نقوشها ذات القوّة الشفائيّة والماء الرمزيّ المصبوب داخلها إلى دواء طارد للشياطين، كذلك أشكال استدعاء مملوءة بأسماء آلهة وملائكة إضافة إلى إشارات ميثولوجيّة لم تستطع الشياطين مقاومة قوّتها السحريّة أثناء الاستخدام الصحيح.

على العكس، لم يتصرّف يسوع قطّ كطاردي الأرواح. لم يستخدم لا أسماء اللَّه أو الملائكة، لا صلوات سحريّة أو طقوسًا سحريّة، لا نصوص استدعاء داوديّة أو سليمانيّة، لم يحتَج أيضًا إلى أدوات مثل الطاسات السحريّة أو خواتم. هذا ما تُظهره الروايات العجائبيّة في الأناجيل بوضوح تامّ.

إنّها أيضًا ليست صدفة أنّ الكثير من عجائب يسوع، تكثير الطعام، طرد ليجون كامل من

الشياطين، إزالة الصرع أو حتّى إعادة الحياة لأشخاص قد ماتوا فعلاً (خصوصًا ١١: ١- ٤٤)، لا تنتمي قطّ إلى الجدول المألوف لمحترفي العجائب أو طاردي الأرواح آنذاك، إنّها تتجاوز قدراتهم الوظيفيّة إلى حدّ كبير. إنّها، إلى حدّ كبير، عجائب اللّه الحقيقيّة التي وُصفت في هذه الروايات على أنّها كانت تتمّ عبر يسوع. بالنسبة إلى هذه الأنواع من العجائب لم تكن هناك تقنيات كان ممكنًا ليسوع أن يتعلّمها من الأسانيّين أو معاصرين أُخر.

استنادًا إلى حدث العجائب الذي يتجاوز، إلى حدّ كبير، كلّ ما كان مألوفًا، اتّهم اليهود المعاصرون يسوع، بأنّه لا بدّ لسلطة الشيطان القويّة ذاتها من أن تكون هي التي كانت تُحدِث أيضًا طرد الشياطين الأكثر تأسيسًا من دون موادّ مساعدة معروفة. يسوع واجههم، بأنّ الافتراض غير منطقيّ أي أن يحطّم الشيطان بنفسه قوّته الشخصيّة. إضافة إلى ذلك، لديكم أناس أيضًا يقومون بطرد الشياطين تحت استدعاء قوّات عليا التي هي أحيانًا للشيطان. طبعًا كانت ذات تأثير أقلّ مقابلة بعمل اللّه. «إذا كنت أنا على العكس أطرد الشياطين عبر إصبع اللّه، في هذه الحال يتبيّن أنّ ملكوت اللّه قد وصل إليكم». (لو ١١: ١٥ – ٢٠، قابل متّى ١٢: ٢٤- ٢٨، مر ٣ ٢٢- ٢٦).

في متّى ١٢: ٢٨، هناك «روح اللّه» بدلاً من «إصبع اللّه». من الناحية الموضوعيّة ليس هناك فرق كبير. يُفهَم روح الله هنا تمامًا مثل قوّة اللّه نفسها المؤثّرة الفعّالة على الأرض، وكذلك مثل «إصبع اللّه» أثناء عجائب موسى في مصر (خروج ٨: ١٥). إنّ «إصبع اللّه» هو الإمكانيّة الأكثر تحفّظًا لصياغة تدخّل اللّه الخاص في حدث أرضيّ بشكل مطابق لطريقة تصوّر بشريّة. الصورة بأنّ اللّه قاد «بيد قويّة وساعد مبسوطة» شعب إسرائيل من مصر، (مثلاً تث ٤: ٣٤، ٥: ١٥، ٧: ١٩)، كانت قد عبّرت عن هذا بعمق أكبر.

بالنسبة إلى يسوع كانت الأحداث، أي طرد الشياطين من دون أيّ نوع من عمليّة تعزيم الأرواح، دليلاً واضحًا أنّ اللّه نفسه يفعل في الأرض ثانية. وتاليًا بدأ في العالم ظفر سيادة اللّه الذي كان مُنتظَرًا

بحلول المستقبل، هذا الحدث الذي أعلنه المعمدان بدأ فعلاً. لم يكن ممكنًا قطّ أن تتحقق إعلانات النبيّ يوحنّا بشكل أفضل وأسرع. لقد بدأ ملكوت اللّه بوضوح أمام العيون كلّها.

بذلك، تُظهر التقاليد العجائبيّة في الأناجيل بأسلوب متنوّع وبوضوح كافٍ أنّ أحداثًا في مجال خبرات يسوع الشخصيّة سبّبت خطبته عن ملكوت اللّه التي لا يدين بها إلى خبرة دعوة أو إلى طغيان اللغة أو الرؤية للبيئة المحيط به. لم يكن للأسانيّين في هذا الارتباط أيّة أهمّيّة معروفة. فقط علاقة يسوع بيوحنّا المعمدان تركت تأثيرًا مستمرًّا وكذلك جذريًّا ومثمرًا.

لقد عمّد يوحنّا على الجانب الآخر لنهر الأردن مع الأخذ في الاعتبار أنّ الأرض المقدّسة هي حيّز الخلاص المستقبليّ. عمليّات طرد الشياطين كلّها العائدة إلى يسوع والمرتبطة في الأناجيل بمعلومات عن الأمكنة، كانت تحدث ضمن حدود الأرض المقدّسة الموصوفة في العهد القديم التي جعلها اللّه ثانية بوضوح مُلكه غير المتنازَع عليه. صحيح أنّ يسوع انطلق من كونه مشمولاً شخصيًّا في عمل اللّه هذا، كما تبيّن كلمته عن «إصبع اللّه» وروايات العجائب في الأناجيل، لكنّه لم يعتبر نفسه مُحدثًا له أو مرتبطًا بشخصه بشكل جذريّ. أكثر من ذلك، كان يقينه أنّ الشيء ذاته يحدث في المناطق كلّها في الأرض المقدّسة، أي أنّ الشياطين كانت تزول من دون استعمال أساليب طرد الأرواح.

بهذا المعنى كان يرسل هو أناسًا إلى أماكن أخرى ليراقبوا أيضًا الحدث من هذا النوع في مكان آخر. إذا سئلوا عن كيفيّة توضيح أحداث عجائبيّة كهذه، كان عليهم القول للساكنين هناك، إنّ ملكوت اللّه هنا. نتيجة لذلك أصبحت في وصف الأناجيل إرساليّات منظّمة للتلاميذ، كانت متأثّرة أيضًا بأسلوب متنوّع بالآراء التبشيريّة وخبرات المسيحيّة الأولى، مع توكيل من يسوع بطرد الشياطين (مر ٦: ٦ب – ١٣، متى ٩: ٣٦ – ١١: ١، لو ٩: ١ – ٦، ١٠: ١ – ١٢، قابل على الأخص مر ٣: ١٥، مت ١٠: ٧ – ٨، لو ٩: ٢، ١٠: ١١). لكن خلافًا للاهتمامات الروائيّة اللاحقة، تشير إرساليّات التلاميذ هذه، بشكل خاصّ، إلى أنّ حدث ملكوت اللّه بالنسبة إلى يسوع أثناء حضوره كان متجاوزًا

إمكانيّات خبراته الشخصيّة. كان هو شخصيًّا شاهدًا على ذلك وكذلك الأوّل بوضوح. على الأرجح أنّ قرب عمل اللّه الفعّال على الأرض والذي أدركه يسوع، منذ معموديّته على يد يوحنّا، قوّى بشكلٍ حاسم نظرته للظواهر الأولى لهذا الفعل. لكن في الوقت عينه، كان يسوع، منذ البدء، المفسّر الحاسم لأحداث كهذه على أنّها أفعال اللّه التي فيها بدأ ملكوت اللّه يبسط نفسه أرضيًّا.

هذا التفسير، لأحداث يمكن تحديدها عمومًا عبر يسوع، اعتبره معاصروه أمرًا مشكوكًا به جدًّا. إذ لا يمكن الاستنتاج من إزالة بعض الشياطين أنّ ملكوت اللّه يظهر في ذلك. إنّ ملكوت اللّه معروف بأنّه أكثر قوّة ولا بدّ من أن يهزّ أثناء حلوله الأرض كلّها في أركانها. هذا واجهه يسوع، فمن الواضح أنّ الأمر في ملكوت اللّه لن يكون مغايرًا الحبّة خردل صغيرة لكن تختبئ في داخلها، في الوقت عينه، شجيرة قويّة، أو لكمّيّة قليلة من الخميرة التي لديها، قوّة لتخمير كومة كبيرة من العجين (مر ٤: ٣٠-٣٢، متّى ١٣: ٣١- ٣٣، لو ١٨- ٢١).

في الأناجيل توضّح هذه الأمثال برمزيّة الآن نمو الكنيسة من بداءة صغيرة جدًّا حتّى دخول العالم الوثنيّ الكبير. بالنسبة إلى يسوع كانت بدلاً من ذلك التضادّ بين سلطة ملكوت اللّه غير المرئيّة لكن القويّة وبين الظواهر القليلة بالمقارنة بها، لكن في كلّ حال المرئيّة والمميّزة لصيرورته فعلاً على الأرض.

بالنسبة إلى يسوع، كان مهمًّا أنّ نشاطات بشريّة مرتبطة مع ملكوت اللّه، لم تكن في أيّ حال موضع سؤال. الأمر في ملكوت السموات هو مثل حقل مبذور يُظهر آخر المطاف بشكل تلقائيّ تمامًا حقل حبوب ناضج من دون أن يكون أحد قد اهتمّ به أثناء ذلك (مر ٤: ٢٦- ٢٨). كيفيّة بسط اللّه لسيادته وما بدأ به أو أيّ عمل قام به لاحقًا، كلّ هذا كان ينبغي أن يبقى مسألته الخاصّة، وكان غير قابل لأيّ تأثير بشريّ. المشروع الذي بدأ مرّة لم يكن من الممكن إيقافه ولا العودة عنه. وما من أحد أقوى من اللّه الذي بدأ الآن يبسط سيادته على الأرض. لم يرد يسوع قطّ أن يُحدِث ملكوت اللّه؛ إلاّ أنّه بدأ بالحدوث لا سيّما عبره.

الدينونة الأخيرة

ينطلق الباحثون الكثر من يسوع من أنّ خطبة يسوع عن ملكوت اللّه كانت تعود بشكل جذريّ إلى المستقبل، وإن كان قريبًا أيضًا، لأنّه لا بدّ أولاً من حدوث الدينونة الأخيرة قبل ظهور ملكوت اللّه. آخرون يعتقدون أنّ الدينونة الأخيرة التي أعلنها يوحنّا لم تكن تحمل إلاّ أهمّيّة قليلة بالنسبة إلى يسوع أو حتّى لا تعني له شيئًا بعد؛ بدلاً من ذلك كان يبشّر بملكوت اللّه أو يجعله مركز ثقل جديد لتعليمه الخاصّ. وجهتا النظر متّفقتان على ضرورة النظر إلى ملكوت اللّه كامتداد إيجابيّ جذريّ وعلى ضرورة فصله بشدّة عن الدينونة الأخيرة لكونها الجانب السلبيّ لعمل اللّه المستقبليّ.

بالنسبة إلى توضيح هذه المشاكل المتعلّقة بتقليد يسوع، تجلب نصوص قمران آخر المطاف مساعدات مهمّة للفهم. في بادئ الأمر، زادت بكمّيّات كبيرة مادّة المكتشفات المتعلّقة بوجهة النظر المعروفة دائمًا بأنّ الناس كلّهم سيُدخلون الدينونة الأخيرة ولن يجري التفريق النهائيّ بين الصالحين والطالحين إلاّ هناك. الأهمّ أيضًا هو موضوع، قد يكون التعرّف إليه ممكنًا عبر كتاب اليوبيلات، أو كتب أخنوخ طبعًا، وحتّى عبر أسفار الأنبياء، لكن لم تظهره بوضوح كاف إلاّ مكتشفات قمران، أي مدّة الدينونة الأخيرة وعلاقتها بزمن الخلاص.

في ميدراش مليكصادق العائد إلى مكتشفات قمران تستمرّ الدينونة الأخيرة سبع سنوات. تصف قاعدة الحرب النزاع المستقبليّ بين النور والظلام كحدث مدّته الإجماليّة أربعون سنة. خلال سيره سيُباد كلّ ما هو شرّير في العالم من دون تباطؤ ويتقدّم الصالح بتزايد بشكل متنام؛ يُعتبر هذا الحدث في الوقت عينه إتمام الدينونة الأخيرة عبر اللّه. إنّه أيضًا في نصوص قمران تلك، التي ترى من جانب واحد أنّ الدينونة الأخيرة هي عقاب للخطأة، الذي يؤخذ منه الصالحون أو أنّهم يساهمون أثناءه في جهة اللّه، حدث متعب أثناء سيره يبسط الصالح نفسه أكثر فأكثر.

تسمية الدينونة الأخيرة بوصفها يوم اللّه وذلك كمتابعة للاستعمال الكتابيّ التقليديّ، أدّت إلى اعتبارها، إذا صحّ التعبير، تحطيمًا مفاجئًا للأحوال القائمة في العالم، والذي يبدأ بعده في يوم آخر زمن

الخلاص. لكن فعليًّا يبدأ زمن الخلاص والدينونة الأخيرة في الوقت عينه في مخطّطات التصوّر هذه، المميّزة لليهوديّة الفلسطينيّة في زمن يسوع. البسط التدريجيّ لملكوت اللّٰه يتطلّب عمليّة طويلة مستمرّة حتّى ينتصر آخر الأمر بشكل نهائيّ. لكنّه يمتدّ حتّى ذلك الحين باستمرار، يطغى على الشرّ في العالم ويبيده خطوة بخطوة ويُدخِل باستمرار أناسًا أُخر في الحيّز المتنامي للخلاص باستمرار، إلى أن يكتمل هذا الحيّز آخر المطاف ولا يعود هناك شرّ.

ركّز يسوع أيضًا على طرائق التصوّر هذه. بالنسبة إليه لم يكن ملكوت اللّٰه امتدادًا ثابتًا أي إمّا أن يكون كاملاً هنا أو سباتي أوّلاً مكتملاً، بل امتداد متحرّك يبدأ تأثيره في نقطة محدّدة ولا يصل إلى نهايته إلاّ في الزمن البعيد. هكذا وعد هو الناس، الذين عايشوا بدء ملكوت اللّٰه: «الحقّ، أقول لكم، بعض الواقفين هنا، سيرون أيضًا قبل نهاية حياتهم ملكوت اللّٰه آتيًا بقوّته الكاملة» (مر ٩: ١).

كلمة كهذه تفتح منظور نصف قرن، خلاله أنجز مرقس إنجيله حوالى ٧٠ م.، بحيث لم يثِر قبول كلمة يسوع هذه أيّة مشكلة له. حافظ الإنجيليّان متّى ولوقا عليها معدلة بعض الشيء (متّى ١٦: ٢٨، لو ٩: ٢٧)، وفسّراها طبعًا من جديد عبر السياق الآخر. الحاسم هو أنّ يسوع فرّق بوضوح هنا بين بدء ثابت للملكوت اللّٰه على الأرض وبين اكتماله المستقبليّ، وأنّ يسوع انطلق من أنّ فقط بعضًا من معاصريه قد يمكن لهم مشاهدة هذا. أي أنّ البسط الكامل لسلطة اللّٰه في العالم لا بدّ من أنّه يتطلّب زمنًا طويلاً.

بالنسبة إلى يسوع بدأت أيضًا الدينونة الأخيرة في الوقت عينه الذي بدأ معه زمن الخلاص، الذي أصبحت بداءته ملموسة في ابتعاد الشياطين أمام قوّة اللّٰه. هي بالنسبة إليه جزء ثابت من ملكوت اللّٰه، الذي كان يحتوي كبسط لسيادة اللّٰه المطلقة في العالم أيضًا، على إبادة كلّ ما هو معادٍ للّٰه وعلى منح الخلاص للذين يرضون اللّٰه.

غالبًا يجري تجاهل هذا الجانب السلبيّ لملكوت اللّه في تقليد يسوع. على الأغلب لا يجري الانتباه إلاّ إلى جانب الخلاص، كأنّ ملكوت اللّه، عمومًا، هو هدية اللّه الرحوم، الغنيّة بالنعمة والمليئة بالمحبّة للإنسانيّة التي يتهدّدها السقوط عادة. كان اللّه، دون غيره، الأب الصالح ليسوع الذي كانت له معه علاقة ثقة داخليّة خاصّة. لكن مخاطبة اللّه بـ"Abba"، «بابا»، التي كان لا بدّ لها من أن تؤكّد هذا، لم تكن مقتصرة على شخصه بل تعود إلى الصلاة التي أعطاها يسوع لتلاميذه الذين كان عليهم مناداة اللّه بهذه الطريقة، أي أبانا الذي (متّى ٦: ٩ – ١٣، لو ١١: ٢ – ٤)، (روم ٨: ١٥، غلا ٤: ٦). لكن التلاميذ كانوا، مثل يسوع، جزءًا من حيّز عمل اللّه الخلاصيّ، أي لا يمثّلون إلاّ جزءًا واحدًا ممّا يعنيه ملكوت اللّه بشموليّة كبرى. إلاّ أنّه من غير الممكن إطفاء صفة الإطلاق على هذا الجانب.

بالنسبة إلى يسوع كان اللّه نفسه فاعلاً أثناء بسط ملكوته، كما أظهرته التوراة وأسفار الأنبياء، معطيًا حياة وموتًا، مرضًا وشفاءً له، رجاءً وهلاكًا، بركة ولعنة. حيثما كان ملكوت اللّه يأخذ شكلاً على الأرض، كان يصبح للبعض ذاك الخلاص المرجو منذ وقت طويل، لكنّه في الوقت عينه لآخرين تلك النهاية المفعمة بالعذاب وهلاكًا أبديًا.

معاصرو يسوع وقفوا ضدّه، فبالنسبة إلى إسرائيل كشعب مختار للّه لا بدّ من أن يكون إتمام ملكوته إيجابيًا حصرًا، والخوف المرافق للدينونة الأخيرة لا يصيب إلاّ الآخرين. يسوع وجّه انتباههم إلى الصورة الكتابيّة لفعل اللّه. بغضّ النظر عن المكان الذي يشتمل فيه ملكوت اللّه على أناس، فإنّه مثل محتوى شبكة صيد أثناء صيد السمك، لا يبقى منه، تبعًا للتجربة، سوى جزء صغير لأغراض التغذية قابلاً دومًا للاستعمال، والباقي مهمل (متّى ١٣ ٤٧– ٤٨)، أو مثل حقل حبوب تنمو فيه إضافة إلى الحبوب أيضًا الأعشاب الضارّة (متّى ١٣: ٢٤، ٣٠)، أو مثل بذور في حقل تلتقطها عادة الطيور بشكل جزئيّ، جزئيًّا لا تجد أرضًا كافية للجذور، جزئيًّا تخنقها الأعشاب الضارة، على هذا النحو لا تأتي الحبوب كلّها بالمحصول المرغوب من ثلاثين وستين أو حتّى مئة (مر ٤: ٣–٨، متّى ١٣: ٣ – ٨، لو ٨: ٥ – ٨، قابل تك ٢٦: ١٢).

في الأناجيل ترافقت هذه الأمثال وتأثّرت بمعانٍ رمزيّة تعود الآن إلى أفعال يسوع الخاصّة والتبشير المسيحيّ. لكن يسوع شخصيًّا أراد بهذه المقارنات خصوصًا القول إنّ اللّه لن يتصرّف أيضًا مع إسرائيل بشكل مغاير لما فعله دومًا، أي أنّ ملكوت اللّه أيضًا بالنسبة إلى إسرائيل سيكون، في جزء منه خلاصًا وفي جزء آخر سيجلب على العكس هلاكًا.

انطلق الأسانيّون من أنّ أعضاء اتّحادهم فقط وأتقياء أُخر، سيجتازون دينونة اللّه الأخيرة، واليهود الآخرون كلّهم والوثنيّون غير المستعدّين للعودة سيموتون أثناء ذلك. شاطرهم يسوع هذا الرأي من حيث المبدأ، لكن بالنسبة إلى البقيّة المتبقّية من إسرائيل، لم يرسم الحدود ذاتها مثل الأسانيّين. بالنسبة إلى يسوع كان اللّه عينه هو الذي يختار بوضوح بسلطانه الخاصّ، بطريقة لم تكن متوافقة في أكثر الأحيان مع معايير التقوى المألوفة.

الخبرات الأكثر تأثيرًا أقامها يسوع بترابط مع النساء. فهنّ اعتبرن، بسبب الخطيئة الرئيسة في السقوط من الفردوس (تك ٣) أنّهنّ أثيمات وكنّ مستبعدات عمومًا من الناحية الدينيّة. حسب رأي كان سائدًا، لم تكن لهنّ روح أو جزء في الحياة الأبديّة، لذا اعتاد في ما بعد يهود أتقياء شكر اللّه لأنّه لم يخلقهم نساء.

لكن حدث أنّ الشياطين طُردَت حتّى من النساء أيضًا، وحقيقة من العديد منهنّ، من بينهن حنّة، مقعدة لرجل الحاشية الهيرودسيّ Chuzas، وإمرأة أخرى تُدعى سوزان. حتّى إنّ سبعة شياطين خرجت دفعة واحدة من مريم المتحدّرة من المجدلة على الشاطئ الغربيّ لبحيرة جنيسارت، من الواضح أنّها خاطئة كبيرة، لم تكن تتوقّع فعلاً حسب التقدير العامّ أيّة إشارة رحمة من اللّه. لأنّ هؤلاء النسوة ساعدن منذ ذاك يسوع وأتباعه ماديًّا، يُفترَض أنّ الشياطين طُردت منهنّ أثناء حضورهم. إلاّ أنّ هذا لا يُؤكَّد بوضوح (لو ٨: ٢- ٣).

لكنّ الأهمّيّة الكاملة لما حدث بالنسبة إلى يسوع، أثناء طرد الشياطين، لا تتوضّح، إلاّ إذا أُخِذ في الاعتبار، أنّ الأمراض كلّها كانت تُعزى آنذاك، في الإيمان الشعبيّ لليهوديّة الفلسطينيّة، إلى عمل الشيطان. على سبيل المثال اعتُبرت الملاريا، التي أنقذ يسوع منها حماة بطرس عبر مجرّد اللمس باليد والنهوض من سرير المرض، أصابةً بشيطان الحمّى الذي غادرها تلقائيًّا أثناء قبضة يسوع (مر ١: ٢٩-٣١، متّى ٨: ١٤- ١٥، قابل لو ٤: ٣٨- ٣٩).

تهيّأ المرء للأمراض عبر خطاياه بشكل خاصّ. من خالف وصايا اللّه عن قصد أو عن غير قصد، كانت تُسحَب منه يد اللّه الحامية، أو الملائكة الحافظين له، وهكذا كان الشيطان يتمكّن من الدخول. كلّما كانت الخطيئة أكبر، كلّما كانت الشياطين أقوى وأكثر عددًا. في هذا المفهوم اعتُبِرَت الأمراض عقوبة اللّه للخطايا غير المغفورة، وشفاء الأمراض مبدئيًّا كتدخّل غير مسموح به في العقاب الإلهيّ.

لكن الآن كان اللّه نفسه الذي أمر بشفاء المرضى من دون تلكّؤ، وأمر بطرد الشياطين الأكثر سوءًا من الممسوسين، من دون أن يكون هؤلاء قبل ذلك ندموا على خطاياهم، أو حتّى ربّما حصلوا على مغفرة الخطايا. لكنّ العلاقة الرئيسة بين المرض والخطيئة تصبح واضحة عندما يغفر يسوع للمقعد وتبعًا لذلك يشفي هذا ويتابع سيره (مر ٢: ١- ١٢، متّى ٩: ١- ٨، ٥: ١٧- ٢٦).

مغفرة الخطايا، التي لم يضمنها يوحنّا من أجل الدينونة الأخيرة المستقبليّة إلاّ بعد عودة مُنجِزة، حصل عليها الآن بشكل ملحوظ في إنجاز الدينونة الأخيرة أيضًا الذين لم يعمّدهم يوحنّا. في كلّ حال، ليس هناك ترابط قطّ في الأناجيل لطرد الشياطين وشفاء الأمراض مع معموديّة يوحنّا. في حال أنّ يسوع عمّد شخصيًّا في إطار عمله (يو ٣: ٢٢، ٢٦، ٤: ١)، لا يظهر عماده في أيّ مكان كفعل مرافق لشفاء المرضى أو طرد الشياطين.

الذي حدث هنا، كان عمل اللّه المطلق على أناس لم يستحقّوا هذا على الإطلاق. هناك بالذات

برهن اللّه أيضًا عن قدرته غير المحدودة، حيث فقد، حسب معايير التقوى المعروفة كلّها، كلّ شيء أمام الشيطان. إنّها ليست بالدرجة الأولى، في هذا الحدث، مساعدة لأناس لا يمكن إنقاذهم بعد بطريقة أخرى، بل خصوصًا إثبات قدرة اللّه في نقاط رئيسة كانت حتّى ذلك الحين ضمن سلطة الشيطان، وبسط ملكوت اللّه ضدّ السيادة العالميّة للشرّ حيث يملك أناسًا تحت سلطته.

انطلاقًا من هذه الخلفيّة يصبح طبعًا مفهومًا في الوقت عينه، لماذا تجمّع في ذلك الحيّز، الواقع تحت سيطرة سيادة اللّه، الكثير من الناس الذين لم يتوقّعهم أحد هناك. أوضح يسوع هذا الموضوع الغريب في أمثاله عن الحمل الضائع، عن الدرهم الضائع وعن الابن الضالّ (متّى ١٨: ١٢- ١٤، لو ١٥: ٣- ٣٢)، قال عن العشارين والزواني إنّهم سيسبقون عظماء الكهنة والشيوخ إلى ملكوت اللّه (متّى ٢١: ٣١، قابل ٢١: ٢٣)، حتّى إنّ وثنيّين يصلون إلى هناك، بينما يهود كثر بقوا مستبعَدين (متّى ٨: ١١- ١٢، لو ١٣: ٢٨- ٢٩). إذا كانت هناك حاجة أيضًا إلى دليل أنّ يسوع لم يكن أسانيًّا، في هذه الحال قد يقيمه واحد هذه الأمثال، أو واحدة من هذه الكلمات التي تتعارض مع كلّ ما كان مقدّسًا عند الأسانيّين.

تمامًا مثلما عمّد يوحنّا كلّ من أتمّ العودة، لم يعتبر يسوع من حيث المبدأ أنّ أحدًا مستبعد من الخلاص. لقد أدخل اللّه نفسه سابقًا نساءً وآخرين سيّئين للغاية وممسوسين من الشيطان إلى حيّز سيادته. بالنسبة إلى آخرين كانت مهمّة معرفة علامات الزمن (قابل «حان الوقت» مر ١: ١٥) والثقة بحقّ السيادة الفريدة للّه من دون تحفّظ.

لم يحتّج أحد من أجل ذلك إلى أيّ عمل مسبق. أن يكون المرء مثل الأطفال غير المؤهّلين دينيًّا بشكل كامل، كان يعتبره يسوع أفضل شروط الدخول المحتملة كلّها (مر ١٠: ١٤، متّى ١٩: ١٤، لو ١٨: ١٦، قابل يو ٣: ٣- ٥). من كان متعلّقًا بملكه (مر ١٠: ٢٥، متّى ١٩: ٢٤، لو ١٨- ٢٥، قابل مر ١٠: ٢١- ٢٢، متّى ١٩: ٢١ - ٢٢، لو ١٨: ٢٢- ٢٣) أو اعتبر الاهتمام بالمعيشة، أي الضمان

المستقبليّ المادّيّ، هو الأهم (متّى ٦: ٢٥- ٣٤، لو ١٢: ١٣- ٣٤) لم يكن لديه فرصة.

لكن من عرف غنى البركة، التي ظهرت في نطاق سيادة اللّه لكلّ واحد ووضع نفسه من دون تحفّظ في تصرّف سيادته، سيُضحّي بكلّ ما لديه لينال نصيبًا في ذلك. قابل يسوع حالته الحاضرة بتلك العائدة إلى مزارع يبذل بدهيًّا كلّ شيء من أجل شراء حقل غريب، اكتشف فيه كنزًا (متّى ١٣: ٤٤)، تمامًا مثل تاجر متمرّس للحصول على جوهرة ثمينة جدًّا، امتلاكها كان يزيل التنافس ويعِد بربح لا مزيد عليه (متّى ١٣: ٤٥- ٤٦)، أو بحالة مدير تجاريّ أُنهيت خدمته على الفور، فساعد بسرعة المدينين للمؤسّسة بالحصول على منافع ماليّة كبيرة ليتمكّن لاحقًا من العيش برفاهية من عمولتها (لو ١٦ ١- ٧).

صحيح أنّ طرائق التصرّف هذه لم تكن أخلاقيّة، لكن لم يكن يُعاقَب عليها، وشائعة بلا شكّ في الممارسة اليوميّة. لم يدع يسوع إلى تقليدها، بل استعمل مضمونها كأمثلة مفهومة لكلّ واحد من أجل التزام كلّيّ في حالات مصيريّة حرجة، كما كانت معطاة في الحاضر مع ذلك التزامن بين الإبادة النهائيّة وافتتاح زمن الخلاص، في حدث ملكوت اللّه لكلّ واحد، هذا التزامن الذي يلغي قيمة التوجّهات الممكنة حتّى ذلك الوقت.

تغيير الظروف الحاليّة كلّها، التي كانت سائدة في شأن الحصول على الخلاص، كان هو أيضًا الدافع لآية يسوع، تلك التي طرد أثناءها بعض التجّار من بهو هيكل أورشليم، وقلب طاولات الصيارفة وبائعي الحمام (مر ١١: ١٥- ١٧، متّى ٢١: ١٢- ١٣، لو ١٩: ٤٥- ٤٦، يو ٢: ١٣- ١٦). ليس من الممكن بعد، كما أنّه ليس مهمًّا، تحديد ما إذا كانت هذه الآية قد حصلت بدء نشاط يسوع العلنيّ. في كلّ حال، لم يكن حدثًا سياسيًّا لمقاومة الرومان أو تهديدًا ضدّ هرميّة الهيكل، بل أفاد بأنّ طقس التضحية الذي كان مهمًّا حتّى ذلك الحين، قد فقد أيّ دور لأنّ اللّه بدأ سابقًا يبسط سيادته من دون الارتباط بذلك قطّ. صحيح أنّ الأسانيّين قاطعوا كذلك طقس التضحية في أورشليم، لكنّهم شدّدوا

دومًا على أنّ الهيكل والفدية ضروريّان في زمن الخلاص المستقبليّ. لقد افترق يسوع والأسانيّون عن بعضهما البعض أيضًا في تقويم طقس التضحية بشكل شاسع.

لم ير يسوع في السير اللاحق للدينونة الأخيرة التي قد بدأت مصير هيكل أورشليم على أنّه محتوم وحسب (مر ١٣: ١- ٢، متّى ٢٤: ١- ٢، لو ٢١: ٥- ٦)، بل كذلك مصير أماكن مثل كورزين، بيت صيدا وكفرناحوم، سكّانها بأغلبيّتهم لم يقبلوا العجائب المُجترَحة عندهم كعلامة لظهور ملكوت اللّه (متّى ١١: ٢١-٢٤، لو ١٠: ١٣ - ١٥، قابل متّى ١٠: ١١- ١٥). لكن يسوع رفض تقويم موت أناس، أثناء النزاعات السياسيّة أو أثناء سقوط برج متداع قديم عند بحيرة سلوام، على أنّه حكم حاليّ لدينونة اللّه (لو ١٣: ١- ٥). بالنسبة إليه كان اللّه يدين عبر ترك الناس أيضًا لسلطة الشيطان وأرواحه، التي لن تخدم كأدوات عقاب للّه بشكل حاسم إلاّ أثناء اكتمال زمن الخلاص. في هذه المسألة كان الأسانيّون، بشكل استثنائيّ، متّفقين بالرأي مع يسوع. إلاّ أنّه لم يكن محتاجًا ليسألهم عن ذلك لأنّ اليهود كلّهم كانوا أصحاب رأيّ واحد من هذه الناحية.

المعاصرون، الذين لم يرغبوا في تصديق يسوع، في أنّ ابتعاد الأرواح الشريرة من دون تعزيم، إبراء المرضى من دون المواد المألوفة في الطبّ أو عودة العشّارين، الزواني وأخرين، غير مستحقّين لطريقة حياة مرضيّة للّه من دون ضمان لرغبات خاصّة، هي بوضوح علامات لبسط سيادة اللّه الحاليّة، طلبوا إلى يسوع مرّات عدّة أن يجترح شخصيًّا عجيبة ما لإثبات صحّة وجهة نظره. امتنع يسوع دومًا عن الاستجابة لطلب العلامات هذا (مر ٨: ١١- ١٣، متّى ١٢: ٣٨- ٣٩، ١٦: ١- ٤، لو ١١: ١٦، ٢٩، يو ٦: ٣٠، قابل ٢: ١٨)، تمامًا كما تصفه رواية تجربته على يد الشيطان راغبًا عن أيّ عمل عجائبيّ (متّى ٤: ١- ١١، لو ٤: ١- ١٢).

لو أنّ يسوع جارى طلب العلامات هذا، لوصف نفسه بذلك أنّه نبيّ. لكن آخر إمكانيّة للأنبياء كلّهم كانت، حسب رأيه، يوحنّا المعمدان الذي كانت تحقّقت نبوءاته (متّى ١١: ١٣- ١٤، قابل لو ١٦: ١٦). في الحقيقة لم تكن هناك حاجة الآن إلى علامة عجائبيّة أخرى، غير التي حدثت كتحقيق

لنبوءة يوحنّا. لم يعتبر يسوع نفسه أنّه مدعوّ كنبيّ.

يجري غالبًا تجاهل أهمّيّة رفض أيّة علامة عبر يسوع. حسب الموضوع، لا يعني هذا إلاّ أنّ يسوع امتنع دومًا عن اجتراح ولو عجيبة واحدة. لكنّ الأناجيل مليئة بالروايات عن أعمال عجائبيّة مستقلّة اجترحها يسوع.

حاول إنجيل يوحنّا إيجاد حلول وسطيّة بين المواضيع المتضاربة، ففيه مثلاً يرفض يسوع طلب أمّه بقساوة تأمين خمر عبر عجيبة، إلاّ أنّه يجعله بعد ذلك يجترح العجيبة، لكن الآن بقدرته الخاصّة من دون شكّ (يو ٢: ٣- ٩).

في الواقع، لم يجترح يسوع عجيبة قطّ من تلقاء نفسه، بل كان محاطًا بدلاً من ذلك بحدث سماويّ عجائبيّ بغزارة كبيرة جدًّا. بالنسبة إلى يسوع كان حدثًا عجائبيًّا كهذا دومًا عمل اللّه القويّ، الذي كان يحدث في حضوره، الذي رأى نفسه مشمولاً به، الذي شهد له والذي فسّره على أنّه بالأخصّ أيضًا حدث ملكوت اللّه الحاصل عبره. بسبب هذا الارتباط القويّ لشخصه مع الحدث العجائبيّ الحاليّ، الذي بدأ أثناء زمنه الأرضيّ، وُصِف يسوع بتزايد أيضًا على أنّه صانع عجائب مستقلّ، طبعًا كإنسان عجائبيّ مملوء قوّة إلهيّة، كان يفعل على الأخصّ كأنّه إله جديد على الأرض.

طريقة الوصف هذه لا تتطابق طبعًا بشكل عامّ مع الرأي الذي كان لدى يسوع عن نفسه. حتّى إنّ الروايات العجائبيّة في الأناجيل، تحتوي طبعًا على عناصر كثيرة تشير إلى أنّ اللّه هو صانع العجائب الحقيقيّ المقصود. يُظهِر الرفض لطلبات العجائب كلّها عبر يسوع الحقيقة القائمة وراء ذلك. لكن في الوقت عينه يجعل الارتباط الرئيس للحدث العجائبيّ الخارق في ظهور ملكوت اللّه مع ظهور يسوع قابلاً للفهم، أنّه فُهِم ووصِف بشكل متنام لكونه تأثير شخصه الخاصّ.

من الناحية الموضوعيّة، من الصحيح من دون شكّ، إشراك يسوع في سلطة اللّٰه الفعّالة، تسميته نتيجة لذلك بابن اللّٰه، أو القول إنّ اللّٰه نفسه ظهر فاعلاً أرضيًّا في شخص يسوع. هكذا كان هذا فعلاً. من يدّعي بعد ذلك أنّ يسوع لم يكن إلاّ إنسانًا فقط مثل أيّ شخص آخر، لا بشكل من الأشكال ابن اللّٰه، فهو يُنكر بذلك تمامًا عمل اللّٰه ذلك الذي من أجله دخل يسوع بشخصه كلّه وبه بدأت المسيحيّة. إنّ جاحدًا كهذا لبنوّة يسوع للّٰه قد لا يمكن له التباهي مرّة واحدة «بحقيقة» تاريخيّة، إذ إنّه قد يكون بعيدًا جدًّا عن رأي يسوع الخاصّ. إنّ شخص يسوع راسخ بشدّة في ما حدث، كتدخّل للّٰه في العالم المُستَعبَد لقوّة الشرّ، ومرتبط بثبات مع أشخاص آخرين ومع أماكن ذلك الحدث الذي بدأ اللّٰه فيه، كديّان ومخلّص في الوقت عينه، ببسط سيادته على الأرض.

عندما سأل يسوع تلاميذه مرّة ماذا يعتبرونه، أجاب سمعان بطرس كمتحدّث باسمهم: «أنت المسيّا» (مر ٨: ٢٩، قابل متى ١٦: ١٦، لو ٩: ٢٠، يو ٦: ٦٨- ٦٩). لقد منع يسوع تلاميذه في بادئ الأمر إعلان هذا الرأي، لأنّه لم يكن إلاّ نصف الحقيقة. كان قسمها الآخر ألمه الوشيك، موته وقيامته، الذي لم يكن معناه ممكن الفهم بالنسبة إلى التلاميذ إلاّ لاحقًا (مر ٨: ٣٠ - ٣٣، ٩: ٩- ١٠، قارن متّى ١٦: ٢٠- ٢٣، ١٧: ٩، لو ٩: ٢١- ٢٢).

هذا النصف الآخر من وجود يسوع على الأرض، لا يمكن الاستغناء عنه من أجل فهمه بشكل عامّ، تمامًا كما بالنسبة إلى تأثيره القويّ كابن اللّٰه. أعطت الكنيسة هذا الموضوع الأساس منذ البدء، لاحقًا في التعليم عن طبيعتين الذي يسوع في الوقت عينه كإله حقيقيّ وإنسان حقيقيّ، تعبيرًا مناسبًا من حيث الشهادة.

غير أنّ الحديث عن «المسيّا الميت»، على الأقلّ في ما يختصّ بالأناجيل، أمر غير موضوعيّ، لأنّ يسوع في أُطُرِها كمتألّم، وميت وقائم لا يُسمّى المسيّا، بل ابن الإنسان (مر ٨ : ٣١، ٩: ٣١، ١٠: ٣٣- ٣٤، متى ١٧: ٢٢- ٢٣، ٢٠: ١٨-١٩، لو ٩: ٢٢، ٤٤، ١٨: ٣١- ٣٢، قابل يو ٣ : ١٣- ١٤، ٦:

٥٣، ٦٢، ٨: ٢٨، ١٢: ٢٣، ٣٤، ١٣: ٣١).

لا تساهم مكتشفات قمران بشيء ما من أجل فهم هذه الأقوال الكريستولوجيّة بشكل أفضل. تغيب تسمية ابن الإنسان في إطارها بشكل كامل. كما أنّه ليس هناك شيء عن مسيّا متألّم، مائت وقائم. قبل عشرات السنين، كان يُعتبر هذا حدثًا رائعًا مزعزعًا أسس المسيحيّة، حيث إنّ بعض سطور من تفسير حبقوق فُسّرت على أنها حدث يسبق آلام يسوع وصلبه على يد معلّم الحقّ؛ لكن في الواقع يعود النصّ إلى الموت المشين ليوناثان المكابيّ على يد أعدائه. تذكر الرؤية المسيّانيّة لقاعدة الحرب العائدة إلى مكتشفات قمران التنفيذ المستقبليّ لحكم إعدام على يد المسيّا، لا، كما يُدّعى برغبة لموته الشخصيّ. التعبير العبريّ amad المستعمل في نصوص قمران من أجل ظهور أشخاص خلاص مستقبليّين مثل المسيّا، يشير إلى ما يُسمّى دخولهم الخدمة، لا القيامة من بين الأموات. كان التصوّر لمسيّا متألّم، مائت وقائم غريبًا بالنسبة إلى الأسانيّين تمامًا كما بالنسبة إلى اليهوديّة كلّها قبل الزمن المسيحيّ.

عندما سمّى بطرس، كمتحدّث باسم التلاميذ، يسوع بالمسيّا (مر ٨: ٢٩)، عندئذ استند بذلك إلى الأعمال العجائبيّة ليسوع الموصوفة سابقًا في إنجيل مرقس، التي وصفته كابن اللّه وسمّته كذلك (قابل مرقس ٣: ١١، ٥: ٧). هذا تأثير مسيحيّ جديد للتصوّر السائد حتّى الآن عن المسيّا الملكيّ، الذي يجد لاحقًا في إنجيل متّى تعبيره الأقوى، لاسيّما عبر وصف يسوع، صانع العجائب، على أنّه ابن داود (متّى ٩: ٢٧، ١٥: ٢٢، ٢٠: ٣٠- ٣١، قابل مر ١٠: ٤٧- ٤٨، لو ١٨: ٣٨- ٣٩).

في اليهوديّة قبل المسيحيّة، مشتملة على نصوص قمران، لم يكن المسيّا يُعتبر قطّ صانع عجائب. كذلك فإنّ النص ٤ Q 521 الذي يدّعي كلّ من Eisenman وWise بطريقة خاطئة أنّه «مسيّانيّ» لا يروي أيّة أعمال عجائبيّة للمسيّا، بل يسبّح اللّه كصانع عجائب مستقبليّ وصولاً إلى قيامة الموتى (٤ - ٤، II ،Q 521 2).

كذلك لم يسمّ المسيّا في اليهوديّة قبل المسيحيّة قطّ بابن اللّٰه. نصّ ابن اللّٰه ٤ 246 Q المُسحّر في العهد الحديث مرّات عدّة كدليل على ذلك، لا ينتقد إلاّ الملك السلوقي Antiochos IV. Epiphanes بسبب تطاوله برغبة في اعتبار نفسه «ابن اللّٰه» أو «ابن العليّ». صحيح أنّ هذا هو الدليل الأوّل العائد إلى الزمن قبل المسيحيّ في ما يعود للظهور اللغويّ لتسمية «ابن العليّ»، كما توجَد في بشارة ولادة يسوع، لكنّ كان غريبًا تمامًا عن العلوم المسيّانيّة اليهوديّة آنذاك. مفهوم المسيّا كابن اللّٰه من جهة وكصانع عجائب من جهة أخرى هو مسيحيّ صرف ولم يظهر إلاّ بالارتباط مع فهم يسوع ووصفه كصانع عجائب.

ليست هناك من علاقة بين يسوع وروايات نصوص قمران عن المسيّا وتوقّعات مجيئه. لم يتّخذ أسلوب وصف يسوع إلاّ في المراحل المتأخّرة لتكوين الأناجيل أيضًا ملامح، تماثل المكتشفات العائدة إلى المسيّا في نصوص قمران، تمامًا كما في النصوص اليهوديّة الأخرى مثل مزمور سليمان ١٧، حيث يتغلّب المسيّا كحاكم للّٰه على أعداء شعب اللّٰه في الأرض وتاليًا يساعد ملكوت اللّٰه على التوصّل إلى النصر. زمن عمل المسيّا هنا يتطابق مع المرحلة ذات السنين العديدة، منذ بدء الدينونة الأخيرة وصولاً إلى إنجاز زمن الخلاص، التي هي بذلك مملكة مسيانيّة مؤقّتة بين سيادة الشيطان غير المندحرة وسيادة اللّٰه المطلقة في العالم.

في الأناجيل ثمّة تشابه عندما لا يشير يسوع إلى ملكوت اللّٰه، بل إلى تشكّله بوصفه ملكوته هو (متّى ١٦: ١٨، ٢٠: ٢١، لوقا ٢٢: ٢٩- ٣٠، يو ١٨: ٣٦، قابل مر ١١: ١٠، لو ٢٣: ٤٢). سيادة يسوع معنيّة هنا أيضًا، إنّ الحديث في إنجيل متّى عن ملكوت السموات كأنّه عن السيادة المشتركة للّٰه والمسيّا معًا (متّى ٣: ٢، ٤: ١٧)، أو تُسمّى ببساطة هذه الممارسة المشتركة للسلطة بالملكوت (متّى ٤: ٢٣، ٩: ٣٥، ١٣: ١٩، ٢٤: ١٤). نطاق سيادة خاصّ بيسوع، المشار إليه تعبيرًا بابن الإنسان ولكن مدلولاً بالمسيّا، يشمل العالم كلّه في التفسير الاستعاريّ لمثل الزوان (متّى ١٣: ٣٦- ٤٣، قابل ١٦: ٢٨). الاكتشاف الأقدم لهذا النوع هو ١كورنثوس ١٥: ٢٣- ٢٨، حيث يتغلّب يسوع كمسيح ممجّد

وكابن اللّٰه على الرئاسات كلّها المضادّة للّٰه، التي ما زالت متوفّرة في العالم، السلطات والقوى وآخرها الموت، حتّى تكون قد تحقّقت وظيفته المسيانيّة في المستقبل ولا يحكم إلاّ اللّٰه فقط.

تُظهر نصوص قمران الآن بوضوح أكبر، ممّا كان معروفًا سابقًا، أنّ المسيّا الملكيّ لم يكن مهمًّا في اليهوديّة آنذاك كشخصيّة خلاص مستقبليّة، إلاّ بالنسبة إلى الفترة المؤقّتة من بدء الدينونة الأخيرة وصولاً إلى إنجاز الخلاص. لا يظهر هو قطّ في أقوال عن زمن الخلاص اللاحق المتحرّر من كلّ شرّ وكذلك في وصف زمن الخلاص في كتابات يهوديّة أخرى تعود بوضوح إلى الزمن ما قبل المسيحيّ. لم يكن زمن المسيّا يُعتبر آنذاك الزمن الحقيقيّ للخلاص، بل مجرّد مرحلة محدّدة زمنيًّا منذ بدء الخلاص المستقبليّ للّٰه وصولاً إلى بسطه بشكل كامل.

فترة زمن المسيّا ذات السنين العديدة، كان يُنظر إليها باستمرار في إطار المدّة الطبيعيّة لعمر الرجل، الذي كان ينبغي أن يكون المسيّا الملكيّ كخلف جسديّ لداود. لم يكن هناك تفكير بموت المسيّا قبل إنهاء مهمّته لأنّ اللّٰه كان يحميه. لم يغيّر إلاّ قدر موت يسوع، قبل إتمام ملكوت اللّٰه على الأرض، عند المسيحيّين التصوّر الذي كان سائدًا حتّى ذلك الوقت عن المسيّا، وأحدث لأوّل مرّة التفكير بـ«مسيّا ميت». لم يُعتبر قطّ في اليهوديّة قبل ذلك أنّ المسيّا قد أتى فعلاً أو كان له قدر مماثل. لذا، لا يمكن لأيّ بحث في مخطوطات قمران استنباط آراء كهذه عن «المسيّا المقتول».

أسفار الأنبياء

على العكس، بالنسبة إلى يسوع وبدء المسيحيّة اكتسب مفهوم أسفار الأنبياء أهمّيّة فعليّة، أي ذلك الذي أدخله لأوّل مرّة معلّم الحقّ والذي أصبح حاسمًا بالنسبة إلى الأسانيّين، والذي بسط نفسه باستمرار عبر تأثيرهم في الفئات الشعبيّة في فلسطين. هذا أثّر بيوحنا المعمدان. كان يسوع والمسيحيّون الأوائل قد قبلوه وأرجعوا النبوءات المستقبليّة للأنبياء الكتابيّين بعد ذلك إلى الظروف، التي أعلن عنها المعمدان العائدة إلى زمنهم الخاصّ، على أنّها ظهور ملكوت اللّٰه على الأرض.

جواب يسوع على سؤال المعمدان (متّى ١١: ٥، لو ٧: ٢٢) ليس سوى دليل على أنّه حصل أمام العيون وعلى المسامع كلّها ما أعلنه الأنبياء بالنسبة إلى زمن الخلاص. هذا الجواب ليس في وضع لائحة كاملة قدر الإمكان، عن أيّة أنواع من العجائب حصلت بالترابط مع يسوع. طبعًا لا يُذكر قطّ إبعاد الشياطين الذي هو مهمّ جدًّا بالنسبة إلى يسوع. من جهة أخرى، يصل التعداد ذروته في البشارة السارّة التي بلغت إلى الفقراء، ما لا يتّفق مع نوع العجائب الأخرى.

يستنتج سفر إشعياء المدلول المشترك لهذه الإشارات. لقد أخبر اللّٰه عبر هذا النبيّ أنّه في زمن الخلاص المستقبليّ العمي سيبصرون، المقعدون سيسيرون، الصمّ سيسمعون، سيقوم الموتى وسيحصل الفقراء على بشارة سارّة (إش ٢٦: ١٩، ٢٩: ١٨- ١٩، ٣٥: ٥- ٦، ٤٢: ١٨، ٦١- ١. هذا كلّه حدث الآن ما أثبت أنّ زمن الخلاص الواقع بعيدًا بالنسبة إلى إشعياء، لكن الذي أعلن عنه المعمدان على أنّه وشيك الحدوث قريبًا، قد بدأ فعلاً. فقط الطهر من البَرَص غير مذكور حرفيًّا في نصّ إشعياء، بل يسجّل أقوالاً عامّة عن خلاص اللّٰه (إش ٣٠: ٢٦، ٥٧: ١٨، قابل ٢ملو ٥: ١- ٢٧).

يستند أيضًا لبّ تطويبات يسوع في عظة الجبل وخطبته في السهل إلى إعلانات الخلاص العائدة للنبيّ إشعياء. إنّ تطويب الفقراء، الذي يعود إليهم الآن ملكوت اللّٰه، وتطويب الحزانى، الذين سيحصلون الآن أخيرًا على التعزية (متّى ٥: ٣ - ٤، لو ٦: ٢٠ب، ٢١ب)، يعود إلى إشعياء ٦١: ١- ٢) إنّ تطويب الجياع، الذين لا بدّ من أنّهم سيُشبَعون أخيرًا (متّى ٥: ٦، لو ٦: ٢١آ)، يشمل المذكورين في إشعياء ٥٥: ١ - ٢ (قابل ٤٩: ١٠). أولئك المأسوف عليهم حتّى الآن بات من الممكن تهنئتهم، إذ إنّهم كفقراء، ومحزوزين وجياع هم تمامًا أولئك الذين وعدهم اللّٰه لزامًا عبر إشعياء بالنسبة إلى زمن الخلاص لا بنهاية ألمهم وحسب، بل بنعيم وفر.

الأناجيل وأجزاء أخرى من العهد الجديد مملوءة بارتباطات تعود إلى مكتشفات عائدة إلى العهد القديم، تفيد في إثبات أنّه مع زمن يسوع الأرضيّ، بدأ في العالم عمل اللّٰه الخلاصيّ المُعلَن

تمامًا مثل بدء إبادة الشرّ.

تعليميًّا، يُظهر إنجيل متى بوضوح خاصّ هذا المفهوم لأسفار الأنبياء، لا سيّما عندما تُرفق، إضافة إلى معطيات مسيحيّة كثيرة أخرى عن الخلاص، كلّ محطّة مهمّة من إقامة يسوع على الأرض بآية كتابيّة تشير إلى ذلك. حسب إشعياء ٧: ١٤، حبلت به عذراء (متّى ١: ٢٢- ٢٣)، حسب ميخا ٥: ١ ولد في بيت لحم (متّى ٢: ٥- ٦)، حسب هوشع ١١: ١ كان لا بدّ له من أن يعود من مصر (متّى ٢: ١٥)، بعد ذلك حسب إرميا ٣١: ١٥ صوت العويل على قتل هيرودس للأطفال في بيت لحم مكان ولادته (متّى ٢: ١٧- ١٨). آخر المطاف كان يسوع قد وصل إلى الناصرة حسب تنبّؤ «عبر الأنبياء» (متّى ٢: ٢٣)، حتّى وجد آخر الأمر وطنه النهائيّ في كفر ناحوم حسب إشعياء ٨: ٢٣ - ٩: ١ (متّى ٤: ١٣- ١٦، قابل ٩: ١، ١٧: ٢٤).

ليس هناك مكان آخر في العهد الجديد، كما هنا، يَظهَر فيه بهذا الوضوح أنّنا لسنا أمام المفهوم الكتابيّ ذاته فحسب، بل أيضًا أمام طريقة التفسير عينها كما في الميدراشيم وتفاسير الأنبياء العائدة إلى مكتشفات قمران، التي نجدها في المسيحيّة الأولى. لم يقم المسيحيّون إلاّ بإرجاع، ما اعتبره الأسانيّون، قبل مئة إلى مئتي سنة، قبل زمن يسوع الأرضيّ، دلائل نبويّة للّه عائدة إلى ظروفهم الزمنيّة الخاصّة، إلى يسوع وحدث ملكوت اللّه الظاهر معه.

التوراة

استطاعت الأقوال الحكميّة للأنبياء الكتابيّين أن تتحقّق. بذلك بلغت كتاباتهم هدف تأليفها ولم تخدم بشكل جوهريّ بعد إلاّ شرعيّة الظروف الظاهرة فعلاً، على أنّ اللّه قد أعلنها منذ مدّة طويلة.

الأمر مختلف بالنسبة إلى القسم الرئيس من قانون العهد القديم، أي التوراة. فقد اعتبرها الأسانيّون، مثل اليهود كلّهم في زمنهم، امتدادًا غير قابل للتغيير وقائمًا إلى دهر الدهور. حتّى إنّ

الربّانيّين كانوا يرون لاحقًا أنّ اللّه نفسه، عاليًا في السماء، لا يمكنه قضاء وقته بأفضل من دراسة مستمرّة لهذا النظام الرئيس للخليقة.

بالنسبة إلى يسوع، كان حدث ملكوت اللّه قد غيّر، كما اختبره هو، المفهوم كلّه الذي كان سائدًا حتّى ذلك الحين في التوراة، لكن ليس بسبب تأمّلات نظريّة، بل انطلاقًا من دافع واقعيّ.

في السبت أيضًا، كانت الشياطين تبتعد من دون تعزيم للأرواح، أي عبر عمل اللّه الفعّال، أو أنّ مرضى ذوي آلام مزمنة كانوا يشفون تلقائيًّا عبر عمل اللّه، كان من الممكن تأجيل شفائهم من دون مشكلة إلى يوم من أيّام العمل التالية (مر ١: ٢١- ٢٧، ٣: ١- ٥، متى ١٢: ٩- ١٣، لو ٦: ٦- ١٠، ١٣: ١٠- ١٧، ١٤: ١- ٦، يو ٥: ١- ٩، ٩: ١- ١٤).

في معركة الإبادة التي تدوم أربعين سنة والتي يقوم بها اللّه، الملائكة والناس ضدّ الشرّ في العالم، كما تصفه قاعدة الحرب من مكتشفات قمران، يخمد القتال في كلّ سنة سابعة، لأنّ نظم التوراة المتعلّقة بالسنة السبتيّة (أح ٢٥: ١ – ٧، تث ١٥) كانت تطالب بهذا ربطًا بمنع أيّ عمل يوم السبت حسب الوصايا العشر (خر ٢٠: ٨- ١١، تث ٥: ١٢- ١٥) ولا سيّما أنّ اللّه نفسه قدّس السبت سابقًا أثناء خلق العالم، بشكل جذريّ، كيوم راحة عامّ (تك ٢: ١- ٣).

لكن فجأة كان اللّه يعمل يوم السبت، لم يتّبع نفسه في معركة الإبادة ضدّ الشرّ في العالم فتراته في الاستراحة التي وضعها سابقًا. في فترة المكابيّين فضّل يهود أتقياء ترك أنفسهم لأعدائهم ليذبحوهم وهم عزّل على إنقاذ حياتهم عبر استعمال أسلحتهم الدفاعيّة (١مكا ٢: ٢٩- ٣٨). الآن تابع اللّه قتاله ضدّ الشرّ أيضًا في السبت، وحتّى كحرب هجوميّة أيضًا، في أوقات لم تكن فيها حاجة ضروريّة للتنازل عن فترات الراحة.

هذا الموضوع الصعب الفهم، حمل يسوع على النظر بطريقة أخرى إلى نظام اللّٰه والعالم والناس المحدّد في روايات الخلق الكتابيّة. في اليوم الأوّل للعالم خلق اللّٰه النور، لكنّ الأجرام السماويّة، الشمس والقمر والنجوم، الخادمة للمعانه في اليوم الرابع (تك ١: ٣- ٥، ١٤- ١٩). الأمر لم يكن مختلفًا أيضًا في شأن السبت الذي أُضيف لاحقًا إلى الإنسان المخلوق في اليوم السادس (تكوين ١: ٢٦ - ٢: ٤).

لا يمكن أن يكون لوصيّة السبت في وجهة النظر هذه سلطة حاسمة بعد على الإنسان. بل كما أنّ النور يسيطر على الأجرام السماويّة الخادمة له، هكذا تاليًا الإنسان على السبت الخادم له. «السبت من أجل الإنسان، لا الإنسان من أجل السبت» يظهر هذا المفهوم الكتابيّ الجديد على فم يسوع (مر ٢: ٢٧). هذا المفهوم الجديد للتوراة لم يدِن به يسوع إلى دراسة كتابيّة لأناس آخرين أو عبر علوم تفسير غريبة، بل أُلزم به عبر نشاطات خاصّة باللّٰه في السبت، تطلّبت تغيير طريقة التفكير.

ممّا لا شكّ فيه أنّ التوراة لا تحوي فقط أوامر متعدّدة الوجوه لفعل بشريّ. بل اللّٰه أظهر، في الوقت عينه، ذاته في التوراة حسب طبيعته الخاصّة. لم يكن ممكنًا للّٰه أن يخالف التجلّي الشخصيّ لطبيعته في التوراة. هذه التوراة كانت، في ما يختصّ بطرائق عمل اللّٰه، غير متغيّرة، كما كان تحديده «أنا هو الذي هو» يتطلّب ذلك بوضوح (خر ٣: ١٤). لذا حمل أسلوب عمل اللّٰه الجليّ، غير المتطابق للمفهوم الكتابيّ المألوف، يسوع على قراءة التوراة بوجهة نظر أخرى. هذا لم يكن يشمل فقط أسفار الأنبياء، بل أيضًا فهم التوراة من جديد، انطلاقًا من حدث ملكوت اللّٰه الحاليّ.

أدّى إبعاد الشياطين من النساء إلى الخطوة التالية للفهم بالنسبة إلى يسوع. فقد أظهر أنّ لعنة السقوط (تك ٣) لم تعد تثقل عمومًا كاهل النساء بعد، بل ظهرت ظروف ثانية، كتلك التي كانت قائمة قبل السقوط. عندما استعرض اللّٰه، بعد خلقه الناس، عمله في الخلق حتّى ذلك الحين، رأى «أنّ كلّ شيء متقن جدًّا» (تك ١: ٣٣). هذا التقويم الإيجابيّ كان يشتمل من دون تحفّظ النساء كعمل من

الخليقة. من هنا استدلّ يسوع على أنّه في الحدث الحاليّ للملكوت اللّه، أعيد نظام الخليقة الذي كان قائمًا قبل السقوط والذي بدأ سابقًا مع عمل يوحنّا المعمدان (مر ٩: ١١- ١٣، متّى ١٧: ١٠- ١٣)، ويتتابع الآن بطريقة خاصّة إذ يجعل النساء من دون تحفّظ جزءًا من نطاق الخلاص القائم وذلك عبر عمل اللّه الشخصيّ.

الخطوة الثالثة الأكبر تأثيرًا في فهم جديد للتوراة، كانت أنّ يسوع انصرف الآن إلى اعتبار الظروف في نطاق الخلاص المُنجز عبر عمل اللّه، بشكل جذريّ، مماثلة لتلك التي كانت قبل السقوط. حيث تحطّمت سلطة الخطيئة وأُبعِد ما هو شرير، كان اللّه يحكم فقط بمفرده، كما كان سابقًا عند بدء تاريخ العالم.

اللعنة على الرجل أثناء الطرد من الفردوس، أي إيجاد القوت الكافي مستقبلاً فقط من طريق عمل مضن (تك ٣: ١٧-١٩)، فقدت تأثيرها في نطاق سيادة اللّه القائمة جديدًا. هكذا، مثلما أمّن اللّه سابقًا في الفردوس كلّ ما كان مطلوبًا من أجل معيشة الناس بشكل كاف (تك ٢: ٨ - ٩)، كان يحدث هذا أيضًا من جديد. ضمن اللّه بسخاء الخبز اليوميّ للذين كانوا يسألونه ذلك (متّى ٦: ١١، لو ١١: ٣)، زوّدهم هم أيضًا من دون عمل أيديهم بأكثر كفاية من الطيور التي تحت السماء والزهور التي في الحقول (متّى ٦: ٢٥- ٣٤، لو ١٢: ٢٢- ٣١) وترك يسوع يظهر أمام عيون الناس، على الأخصّ، مثل أكول وشروب للخمرة في دائرة الأغنياء (متّى ١١: ١٩، لو ٧: ٣٤)، من أن يكون قد اهتمّ بمعيشته اليوميّة. قابل يسوع الحضور الحاليّ في النطاق الجديد لسيادة اللّه بعرس حسب الأسلوب الشرقيّ المضياف ذات الأيّام العديدة، خلاله يُقدّم الطعام للكلّ بكثرة ولا أحد يصوم (مر ٢: ١٩، متّى ٩: ١٥، لو ٥: ٣٤). هكذا هو الأمر هناك أيضًا حيث الشرّ مُبعَد واللّه بسط ربوبيّته (قابل أيضًا لو ٢٣: ٤٢ - ٤٣، يو ٦: ٢٢- ٥٩). أصبحت وصايا الصوم في التوراة غير ضروريّة في حيّز الخلاص.

في الفردوس، لم يكن ثمّة ما هو غير نقيّ. لقد خدمت وصايا الطهارة في التوراة، تحريمات التمتّع بحيوانات غير طاهرة، حمّامات المعموديّة الطقسيّة للأسانيّين وقواعد كثيرة للتصرّفات في الحياة اليوميّة الأهداف في الابتعاد عن عدم الطهارة، أو إعادة النقاوة المفقودة. أعطى اللّه إسرائيل التوراة بجزئها الأكبر بشكل خاصّ ليهيّئ لشعبه، في وسط عالم متأثّر بسلطان الخطيئة وتهدّده الرجاسة، حياة نقيّة ومقدّسة. لكن في حيّز سيادة اللّه الحاليّ الظاهر على الأرض ليس هناك رجاسة جسديّة بعد (مر ٧: ١- ٢٣، متّى ١٥: ١- ٢٠).

بذلك انتهت أحكام الطهارة ومحرّمات الطعام كلّها، كما أنّه لم تعد هناك حاجة إلى تضحيات بغية التكفير عن الخطايا (مر ١١: ١٥- ١٧، متّى ٢١ : ١٢- ١٣، لو ١٩: ٤٥- ٤٦، يو ٢: ١٣- ١٦). إنّ عطايا الضحيّتين الأوليين من تاريخ الإنسانيّة كانت تلك، أي من قايين وهابيل بعد الطرد من الفردوس، كانت تعود إلى العمل في الزراعة وتربية الحيوانات (تك ٤: ٣- ٥). عندما كانت تسود ثانية ظروف الزمن السابق، حيث أعطى اللّه نفسه الغذاء كلّه، لم يكن هناك سبب ودافع بعد لتضحيات من هذا النوع.

لم ينتقد يسوع التوراة قطّ. لكن أصبحت أجزاء كبيرة، ممّا هو مهمّ وغير مُتنازَل عنه سابقًا، غير ضروريّة. هذا كان أيضًا يختصّ بقواعد مثل الطلاق الذي كانت تمنح المرأة وثيقة ملكيّة، تقدّم لها استقلاليّة ماليّة أو تسهّل الزواج ثانية (تث ٢٤: ١). استنبط الأسانيّون، خصوصًا من تكوين ١: ٢٧ مبدأ زواجهم الوحيد مدى الحياة لكنّهم لم يستبعدوا إطلاقًا إمكانيّة الطلاق المرتّبة بوضوح في التوراة. على العكس، استنتج يسوع من المعطيات العائدة إلى ما قبل السقوط، أنّ الكيان على شكل أزواج للناس كنظام خليقة أصليّ لا بدّ من أن يكون ساري المفعول من دون انقطاع، تبعًا لذلك فإنّ الطلاق أو حتّى الزواج الثاني أيضًا في حالة النساء، لم يعد ممكنًا بعد في نطاق ربوبيّة اللّه (مر ١٠: ٢- ١٢، متّى ٥: ٣١- ٣٢، ١٩: ٣- ١٢، ١كور ٧: ١٠- ١١). بذلك سقط أيّ دافع لإصدار وثيقة الطلاق.

كما تبيّن هذه الأمثلة، لم يبطل يسوع التوراة إطلاقًا. أكثر من ذلك، كانت النبوءة الإلهيّة قد تحقّقت بالنسبة إليه عبر موسى، مماثلة لتلك النبوة عبر أنبياء كتابيّين أُخر. أيضًا التوراة بلغت غايتها التي حدّدها اللّه لها كصاحب لها. خطبة يسوع على الجبل صاغت هذا المفهوم الكتابيّ الجديد: «لا تظنّوا أنّي أتيت لأحلّ التوراة وأسفار الأنبياء: إنّي لم آتِ لأحلّها، بل لأتمّمها» (متى ٥: ١٧). لا يُسمَح لأيّ حرف صغير من التوراة في إطار هذا الاكتمال أن يتغيّر، إنّها وستبقى في أجزائها كلّها للأبد كلمة اللّه (متى ٥: ١٨ - ١٩، لو ١٦: ١٧). إلاّ أنّ ناموس الخلق أصبح بالنسبة إلى يسوع في إتمامه (تك ١-٢) المعيار الحاسم لناموس سيناء كلّه (تك ٣، تث ٣٤)، الذي بذلك يتغيّر طابعه تمامًا.

التحديدات الفرديّة كلّها غير الضروريّة بعد العائدة للتوراة بالنسبة إلى الهيكل، الكهنوت، الضحايا، الطهارة، تحريمات الطعام، وغيرها تشير باستمرار في إطار هذا التحقّق إلى رحمة اللّه الدائمة التي حفظ عبرها شعبه إسرائيل خصوصًا من كلّ ضرر أثناء زمن سيادة الشيطان في العالم. التدبير الذي اعتمده اللّه هنا، قوّة البركة التي أصبحت فعّالة في ذلك والأمانة، التي ضمنها لعهده الممنوح لإسرائيل على الأخصّ، في أنّه حقّق فعليًّا وعوده في الخلاص، ما تزال سارية المفعول من دون انقطاع في حدث ملكوت اللّه الشارق الآن والمتّجه نحو الاكتمال. شهادة يسوع هي الضمان لهذا. لن يتغيّر أيّ أمر جوهريّ، فقط كلّ ما خدم حتّى ذلك الحين في مقاومة سلطة الشيطان كان قد قام بواجبه، حيث تحطّمت سلطة الشيطان وفرض اللّه سلطته. ما عادت هناك حاجة إلى الأسلحة، حيث انتهى القتال وغلب اللّه. لكنّها تظهر لكلّ واحد باستمرار سلطة اللّه التي لا يمكن مقابلتها التي حرّر فيها إسرائيل من مصر، وأدخله الأرض المقدّسة التي بدأ فيها الآن البسط النهائيّ لسيادة اللّه على الأرض.

إضافة إلى ذلك، أُكمِلَت التوراة من الآن فصاعدًا بالنسبة إلى يسوع، في صيرورة التأثير غير المحصور لنظام الخلق، الذي يفرض متطلّبات أقسى إلى حدّ كبير من تحديدات اللّه، بالنسبة إلى زمن سيادة الشيطان بعد السقوط الأوّل. في ملكوت اللّه يسود خالق الكون بالمطلق. عدله الشخصيّ هو هنا أكبر نِعم الخلاص (قابل روم ٣: ٢١)، لكنّه يتطلّب أيضًا من الأناس الذين حصلوا عليها أكثر

من مجرّد اتّباع أحكام فرديّة. في هذا المعنى «إذا لم يزد برّكم برّ الكهنة والفرّيسيّين لن تدخلوا ملكوت السموات» تبدو معايير يسوع المماثلة في خطبة الجبل (متّى ٥: ٢٠). كان الأسانيّون تمامًا معنيّين هنا أيضًا لكن كيف يتمّ بشكل ملموس تصوّر برٍّ أكبر للناس الذين أدخلهم اللّه نطاق سيادته.

بوضوح أكبر، ينعكس النظام الجديد لملكوت اللّه، في محيط يسوع، في الوصايا العشر (خر ٢٠: ٢- ١٧، تث ٥: ٦- ٢١). حيث بسط اللّه سيادته بشكل نهائيّ وحيث كان حاضرًا باستمرار، لم يكن ضروريًّا بعد منع أيّ كان عن إكرام آلهة غريبة، من الإساءة إلى اسم اللّه من أجل أغراض سحريّة مثل طرد الشياطين أو إنتاج صور أصنام؛ هذا كلّه انتهى الآن. إلاّ أنّ الأناس الذين حُفظوا من غضب دينونة اللّه كانوا قد عادوا إلى صورة اللّه (تك ١: ٢٧). لذا كان لا بدّ، ليس فقط للتفكير بالموت أن يكون بعيدًا عنهم (خر ٢٠ ١٣، تث ٥: ١٧)، بل الغضب تجاه الآخرين غير المتناسب مع العلاقة الجديدة للّه (متّى ٥: ٢١- ٢٦، قابل متّى ١٨: ٢٣- ٣٥، ايو ٣: ١٥)، الذي حدا بقايين لقتل أخيه هابيل (تك ٤: ٥- ٦). لم يكن ممكنًا حصول الطلاق بعد (خر ٢٠: ١٤، تث ٥: ١٨)، حيث كان قد ثبت من دون انقطاع الكيان على شكل أزواج للناس مدى الحياة (تك ١: ٢٧) ويستبعد في حدّ ذاته كلّ شهوة لإمرأة شخص آخر (متّى ٥: ٢٧- ٣٠). علاقة الثقة المتبادلة في ملكوت اللّه، كما كانت قائمة بين آدم وحواء في الفردوس قبل السقوط الأوّل (تك ٢: ٢٣- ٢٥)، لم تكن تسمح بعد بأقوال خاطئة تجاه الآخرين (خر ٢٠: ١٦، تث ٥: ٢٠) ووفّرت عبر ذلك، في الوقت عينه، أيّ نوع من الأقسام (متّى ٥: ٣٣- ٣٧).

هكذا تحقّقت الوصايا العشر بالنسبة إلى يسوع في حيّز سيادة اللّه وبذلك أصبحت غير ضروريّة. إلاّ أنّه يظهر عبر هذا المثال بوضوح كبير أنّ يسوع لم يرد في أيّ حال من الأحوال إلغاء وصايا اللّه، بل صاغ فقط، بشكل أكثر حدّة بواسطة العلاقات الموضوعيّة ذاتها، إرادة اللّه المُعبّر عنها في خبرات إسرائيل الحاسمة في صراعه ضدّ الشرّ. فهمه للتوراة. لم يبالِ بما قد جرى تخطّيه، انطلاقًا من حدث ملكوت اللّه، لكنّه في الوقت عينه كمّل التوراة بقوّة جديدة كانت تذهب أبعد بكثير ممّا صاغه آخرون في مجرّد تفسير للتوراة.

صاغ إنجيل مرقس ميزة يسوع هذه عبر عبارة تنطبق على عمل يسوع كلّه، في إطار روايته الأولى عن ظهوره العلنيّ، أي طرد أرواح يوم السبت في مجمع كفر ناحوم (مر ١: ٢١– ٢٧): «أعجبوا جدًّا بتعليمه، إذ إنّه كان يعلّمهم لا بأسلوب الكتبة، بل بسلطان» (مر ١: ٢٢، قابل ١: ٢٧، ١١: ٢٧– ٣٣).

النتيجة

يمكّن تقليد الأناجيل من التعرّف إلى معالم يسوع الأساسيّة وعمله بوضوح، إذ ينتج صورة شاملة وكافية. تبيّن أنّ يسوع لم يكن عضوًا في حزب الغيوريّين أو مقاتلاً يهوديًّا آخر من أجل الحرّيّة ضدّ الرومان، كما يحاول كتاب «سرّ يسوع» وكتب أخرى من هذا النوع أن تستنتج. إذا قال يسوع «لا تظنّوا أنّي أتيت لألقي سلامًا على الأرض: لم آتِ لألقي سلامًا بل سيفًا» (متّى ١٠: ٣٤، قابل لو ١٢: ٥١)، في هذه الحال لم يكن الأمر قتالاً سياسيًّا، بل ظهور ملكوت اللّه. إنّه ليس فقط خلاص للناس من سلطة الشيطان، بل في الوقت عينه نزاع اللّه مع سلطة الشيطان، إبادتها التامّة بوصفه ديونة أخيرة، كما أنّ كلّ حرب تنتج ألمًا وموتًا. إلاّ أنّ هذه الإبادة أصابت في محيط يسوع خصوصًا أعضاء خاطئين من شعب اللّه، لا الرومانيّين الوثنيّين. مع هؤلاء كان ممكنًا أن تكون ليسوع علاقة مختلفة تمامًا (متّى ٨: ٥ – ١٣، لو ٧: ١– ١٠).

شاطر يسوع الأسانيّين تقديرهم الكبير للتوراة ولأسفار الأنبياء. إلاّ أنّه أرجعها إلى ظروف مختلفة تمامًا، عمّا فعله الأسانيّون آنذاك، وفسّر التوراة خصوصًا بطرائق أخرى لم يسلكها الأسانيّون أو يهود آخرون قبله آنذاك بأسلوب قابل للمقارنة. الجديد الحاسم عند يسوع، الذي انطلقت منه المسيحيّة، كان في الوقت عينه ملكوت اللّه الشارق كديونة أخيرة وبدء زمن الخلاص الذي كان يُوصَف بشكل ملموس على أنّه عمل اللّه الفعّال على الأرض، والذي كان يسوع منذ البدء مشمولاً فيه. لقد أعلن يوحنّا المعمدان هذا قُبيل ذلك بقوّة. الآن يُكمَّل ما قد أُعلِن، أتمّ التوراة والأنبياء وقاد إلى طريق لم يكن يعرفه إنسان من قبل.

هنا ما عاد يؤثّر البشر أو الشيطان، بل لأوّل مرّة، منذ زمن الأنبياء الكتابيّين، اللّه ثانية «بيده الخاصّة»: لقد بدأ منفردًا انطلاقًا من ذاته، انطلاقًا من سلطته المطلقة بإبادة كلّ ما هو مقاوم للّه في العالم. وجعل يسوع أداة حاسمة لعمله الخلاصيّ التجديديّ وتابع عمله متخطّيًا موت يسوع على الصليب، مقيمًا فيه يسوع من بين الأموات ومنصّبًا إيّاه ابن الإنسان المُمجّد لإكمال ما قد بدأ به أثناء زمن يسوع على الأرض عبره كمسيح وابن اللّه، من أجل الناس كلّهم والأوقات كلّها. هذا هو التوجّه الرئيس لكلّ إيمان المسيحيّين: عمل إلهيّ متجدّد ذو سلطة في ذاته عبر يسوع من أجل خلاص البشر كلّهم.



١٠- المسيحيّة الأولى

لم تكن ليسوع، على قدر ما يمكن تحديده بعد، أيّة علاقة شخصيّة بالأسانيّين. على الأقلّ لم يخضع قطّ لإجرائهم في القبول ذات السنين الثلاث كان من الممكن أن يؤمّن له معرفة قريبة من آرائهم. لكنّ أمكنة إقامته لم تقدّم له أيضًا اتّصالات بالأسانيّين. بالتأكيد كان أسانيّون يقطنون في بيت لحم؛ لكنّ التقليد الإنجيليّ لا يجعله يقيم هناك سوى أيّام قليلة فقط بعد ولادته. أثناء معموديّة يسوع على يد يوحنّا في نهر الأردن كانت المسألة متعلّقة ببشارتـه؛ لم يكن يسوع مهتمًّا هناك قطّ بما هو أسانيّ، من المؤكَّد أيضًا أنّه لم يقم برحلات إلى قمران.

عدا ذلك، كان يسوع مقيمًا في الجليل، حيث لم يكن هناك أسانيّون قطّ في زمنه. في حال أنّه لا بدّ ليسوع، كما يصفه إنجيل يوحنّا، من أنّه ذهب إلى أورشليم لا قبل أيّام قليلة من صلبه فحسب، بل مرّات عدّة لمناسبة أعياد الحج، عندئذ كانت إقامته قصيرة جدًّا، أثناءها لم يكن ممكنًا له التعرّف إلى أسانيّين عن قرب. في كلّ حال، لا يمكن التعرّف من إنجيل يوحنّا إلى أيّ أمر مماثل. آخر المطاف، لا يتبيّن من نشاط يسوع بكامله، كما يظهر في الأناجيل، أيّ تأثير مباشر من جهة الأسانيّين، بل الكثير ممّا كان يتعارض مع توجّهاتهم الرئيسة.

كان الأمر مختلفًا مع المسيحيّة، كما تشكّلت بعد زمن يسوع على الأرض. إذ نشأت الرعيّة الأمّ في أورشليم، في المدينة ذاتها التي كانت فيها أيضًا منازل مهمّة للأسانيّين. كانت مركز المسيحيّة، إلى أن غادر أورشليم أعضاء الرعيّة الأمّ المقيمون أثناء اشتعال المقاومة ضدّ الرومان ٦٦م. واستوطنوا في مدينة بيلاّ الواقعة في شرق الأردن. هذا يُظهر، إضافة إلى ذلك، أنّ الرعيّة المسيحيّة الأمّ استنكفت بشكل كبير أيّة مساهمة في المقاومة ضدّ الرومان وفضّلت الفرار، عندما أصبح صعبًا الهرب من إحاطة الثّوار الجاهزين للمقاومة. التخمينات التي أعدّها Robert Eisenman في كتاب «سرّ يسوع»، أنّ الرعيّة الأمّ كانت تحت قيادة يعقوب، أخي الربّ مركز قيادة التآمر ضدّ الرومان ومتعاونًا شديدًا مع الغيوريّن، يحسم نفسه بنفسه تمامًا بسبب هذا الموضوع التاريخيّ.

كما أظهر المفهوم الرئيس لكتابات الأنبياء عند يوحنّا المعمدان ويسوع، لا يفترض طبعًا كلّ تأثير للأسانيّين اتّصالات مباشرة معهم. أثناء تاريخهم الطويل أثّر هؤلاء على اليهوديّة الفلسطينيّة، بالتأكيد أيضًا خارج اليهوديّة، بشدّة. إضافة إلى ذلك، كان أغلب ما أصبح معروفًا لنا لأوّل مرّة، عائدًا إلى زمنه، عبر نصوص قمران ليس مميّزًا للأسانيّين، بل عنصر ملك مشترك لليهوديّة الفلسطينيّة. هذا لا يشمل فقط عادات لغويّة، بل كذلك صورة عامّة عن العالم، تصوّرات مستقبليّة أو الأخلاق. الكثير من العهد الجديد، الذي ربّما يظهر لنا للوهلة الأولى متأثّرًا أسانيًّا، يظهر بمراقبة أدقّ أنّه عمومًا مميّز لليهوديّة في ذلك الوقت.

معالجة الاكتشافات كلّها، التي يصبح عبرها ما هو من العهد الجديد انطلاقًا من نصوص قمران أكثر وضوحًا، ربّما كانت غير محصورة. لذا، أودّ أن أقتصر على مسائل قليلة ومهمّة جدًّا، أي حيث يُفترَض عن حقٍّ أو عن غير حقٍّ، أنّ قمران والأسانيّين قد أثّروا على المسيحيّة الأولى.

ليست هناك علاقة للمعموديّة المسيحيّة بقمران. إنّها ليست إلاّ قبولاً ومتابعة لمعموديّة يوحنّا. مثل هذه، كانت هي منذ البدء حدثًا فريدًا، أنّها دومًا مُعمِّد لآخرين وكانت لها ميزة أسراريّة. غاب ارتباط المعموديّة بشخص المعمدان؛ مبدئيًّا يمكن لكلّ معمَّد أيضًا أن يقيمها من جهته. بدلاً من ذلك أصبحت المعموديّة جزءًا أساسيًّا للانضمام إلى الكنيسة المسيحيّة. مغفرة الخطايا ومنح الروح، كلاهما حُفظا عند يوحنّا للمستقبل، يحدثان من الآن فصاعدًا في فعل المعموديّة، أي أنّهما لكلّ معمَّد ميزات جوهريّة لمسيحيّته بكلّيّتها. تحدث مغفرة الخطايا هنا «باسم الربّ يسوع المسيح» (١كور ٦: ١١) كموّدة أسراريّة لأهمّيّة الخلاص لموت المسيح التكفيري. هذا كلّه كان يتمّ من دون أيّ تأثير للأسانيّين وكان غريبًا تمامًا عن حمّامات المعموديّة الطقسيّة في قمران.

ليس هناك للإفخارستيّا أو للعشاء الربّانيّ إلاّ علاقة بسيطة بالوجبات المشتركة اليوميّة للأسانيّين. صحيح أنّها من الممكن حدثت كذلك يوميًّا في الرعايا المسيحيّة في الزمن البدائيّ، لكن من دون شكٍّ

مساءً فقط وكانت أيضًا وجبة طعام حقيقيّة. (قابل أع ٢: ٤٢، ٤٦، ١كور ١١: ٢٥)، لكن على عكس ما كان قائمًا عند الأسانيّين، اشتركت النسوة دومًا فيها أيضًا بشكل متساو. صحيح أنّ الوجبات المشتركة للأسانيّين كانت من نوع طقسيّ، لكن ليست أسراريّة مثل الإفخارستيّا أو العشاء الربّانيّ. كلمات يسوع، التي أطّرت وجبة الطعام على أنها بركة على الخبز والكأس (١كور ١١– ٢٥)، مثل الصلوات لاحقًا في المسيحيّة في بدء الوجبات العائليّة وختامها، ليس لها مثيل في نصوص قمران قطّ. إضافة إلى ذلك، كان الأسانيّون يلفظون، مثل اليهود كلّهم حتّى اليوم، أقوال البركة على الخبز والخمر دومًا في بدء أوقات طعامهم، لكنّها لا تؤطّرها.

تبيّن هذه الفروقات بوضوح كاف أنّه لا يمكن أن يكون في قمران عشاء ربّانيّ أو إفخارستيّا وأنّ المسيحيّين قد تبنّوها من الأسانيّين. الارتباط الوحيد هو أنّه، ما عدا عند الأسانيّين، لم تكن هناك أوقات طعام في اليهوديّة آنذاك أو في محيطها، كان يجري تناولها يوميًّا لا في محيط عائليّ، بل باشتراك الأعضاء كلّهم لجماعة محلّيّة في غرفة اجتماع خاصّة، وفيها بقي الأعضاء غير الكاملين مستبعَدين، لم يسمح الأسانيّون إلاّ للأعضاء الكاملين الذكور بالدخول، والمسيحيّون دعوا فقط المُعمّدين. هنا يمكن أنّ وجبات الطعام الأسانيّة المشتركة أثّرت على المعطيات المسيحيّة، من دون شكّ من ناحية تنظيميّة فقط، وهنا بشكل جزئيّ أيضًا.

من الممكن أن تكون الوظائف المسيحيّة كوظيفة الأساقفة والشمامسة قد نشأت من هذا السياق. إلاّ أنّ هذا ليس أكيدًا لا سيّما وأنّنا نعثر عليها أوّلاً في بلاد اليونان البعيدة لا في فلسطين. كتب بولس رسالته إلى الرعيّة التي كانت في فيلبي «مع أساقفتها وشمامستها كلّهم» (فل ١: ١). هذا يمكّن من الاستنتاج أنّه كانت في فيلبي كنائس كثيرة مسيحيّة قائمة في البيوت، كلّ واحدة مع أسقف مسؤول عن إدارة الصندوق الماليّ وكلّ ما هو تنظيميّ، مع «شمامسة» عدّة كانوا يساعدونه في ذلك، وخصوصًا في التسوّق، وكانوا يقيمون مساءً خدمة الموائد. بشكل مشابه كانت الوجبات المشتركة منظّمة عند الأسانيّين. أيضًا تماثل التسمية mebakker «مراقب»، من حيث المعنى episkopos

اليونانيّة، «أسقف». إلاّ أنّه كانت هناك تسميات مماثلة واختصاصات تنظيميّة كذلك في الاتّحادات اليونانيّة، بحيث إنّه يمكن أيضًا توضيح المكتشفات المسيحيّة من دون الاعتماد على الأسانيّين.

حسب وصف إنجيل يوحنّا، حدث العشاء الأخير ليسوع مع تلاميذه مساء يوم التهيئة لعيد الفصح (يو ١٣: ١) وحسب الإنجيليّين الآخرين في يوم لاحق، أي مساء الفصح بالذات (مر ١٤: ١٢، ١٧، متّى ٢٦ ١٧، ٢٠، لو ٢٢: ٧). في هذا الموضوع هناك توقّعات كثيرة. نظريًّا كان من الممكن طبعًا التفكير من دون شكّ بأنّه اعتُبِر أنّ اليوم ذاته حسب التقويم الكهنوتيّ القديم للأسانيّين، يوم تهيئة، لكن حسب التقويم القمريّ للهيكل يوم الفصح. هكذا يمكن الاستنتاج أنّ إنجيل يوحنّا اتّبع التقويم الأسانيّ، أي أنّ الرعايا المسيحيّة التي كانت عائدة له قامت على أساس أسانيّ. لكن بغضّ النظر عن أنّ نظامَي التقويم كانا مختلفين في تواريخهما غالبًا بشكل كبير جدًّا بأكثر من يوم واحد، لا يُعثَر في تقليد الأناجيل، عدا ذلك، على أيّ أثر لتقويم أسانيّ. لذا، الافتراض الأكثر إمكانيّة هو أنّ مؤلّف إنجيل يوحنّا أراد جعل موت يسوع مماثلاً رمزيًّا لذبح حملان الفصح في يوم التهيئة (قابل أيضًا يسوع «كحمل ذبيح» رؤ ٥: ٦، ١٢، ١٣– ٨). وتبعًا لذلك أرّخ يوم موته مسبقًا مخالفًا التقليد.

ما يُسمّى الملكيّة المشتركة في الرعيّة المسيحيّة الأمّ (أع ٢: ٤٢ ٧- ٤، ٤: ٣٢- ٣٧، قابل ٥: ١- ١١)، لم يكن له أيّة علاقة بالملك المشترك عند الأسانيّين. هذه كانت أساس ضرائب إلزاميّة منظّمة للأسانيّين كلّهم من أجل معيشة الكهنة واللاويّين، من أجل الوجبات المشتركة ولأغراض اجتماعيّة محدّدة. على العكس، في الرعيّة المسيحيّة الأمّ لم يكن إلاّ الأعضاء الأغنياء يضعون أمكنة في بيوتهم تحت التصرّف من أجل الاجتماعات المسائيّة. عدا ذلك، اعتنى صندوق الرعيّة، الذي كان يُزوّد من تبرّعات طوعيّة، بالمحتاجين اجتماعيًّا وكان يدعم جزئيًّا وجبات الطعام المشتركة. إذًا أصبحت الامكانيّات المتوفّرة قليلة، كان يعود الفضل بسدّ هذا النقص إلى الأعضاء الأغنياء، مثل برنابا الذي باع جزءًا من مزارعه في قبرص وملأ بالإيراد الصندوق ثانية (أع ٤: ٣٦ – ٣٧).

إثم الزوجين حنانيا وسفيرة، الذي أدّى إلى موتهما، لم يكن إلاّ لأنّهما جاءا فقط بقسم من إيراد

بيع إلى صناديق الرعيّة، لكنّهما خدعا الروح القدس بادعائهما أنّ هذا هو الإيراد كلّه (أع ٥: ١-١١). لو أنّهما قالا الحقيقة، لما كان أحد غضب منهما لاستهلاكهما بشكل شخصيّ جزءًا من الإيراد. لكن كان ممنوعًا بشدّة على الأسانيّين بيع الممتلكات الشخصيّة إلى من هم في الخارج.

إذًا لم تكن هناك علاقة قطّ للظروف الواقعيّة في الرعيّة الأمّ في أورشليم مع تلك عند الأسانيّين، بل كانت تتماثل في أيّ جانب مع ما كان مألوفًا عاليًّا في الجمعيّات اليهوديّة في المجامع كلّها، فقط بسبب الجزء القليل نسبيًّا لأعضاء أغنياء ذوي مبالغ مرتفعة يفوق المألوف من جهتهم عند المسيحيّين.

التأثيرات الفعليّة للأسانيّين على المسيحيّة الأولى متوفّرة على الأكثر في إنجيل متّى. نظام التأديب في متّى ١٨: ١٥- ١٧، يماثل من حيث المبدأ معطيات أسانيّة. إنّه أيضًا الإنجيل الوحيد، الذي استخدم الإصطلاح ekklisia «كنيسة» (متّى ١٦: ١٨، ١٨: ١٧) الذي يأخذ التسميات التقليديّة المعروفة عند الأسانيّين من أجل شعب اللّه ويواصلها.

يُشار إلى التلميذ سمعان بطرس في الأناجيل «بصياد الناس» (مر ١: ١٧، متّى ٤: ١٩، لو ٥: ١٠) وبراع لشعب الكنيسة (يو ٢١: ١٥- ١٩)، لكن في إنجيل متّى، إضافة إلى ذلك، بالصخرة التي تُبنى عليها الكنيسة (متّى ١٦: ١٨). في مكتشفات قمران هناك صورة للرعيّة كبناء مؤسّس على الصخر، ولذا فهي آمنة لا تتزعزع (٢٩ - ٢٥ ،Hodajot VI، قابل إش ٢٨: ١٦ - ١٧، إضافة إلى متّى ٧: ٢٤- ٢٧، لو ٦: ٤٧- ٤٩)، إلاّ أنّ الأساس الصخريّ هناك لم يكن محدّدًا بعد بشخص ما.

في إنجيل متّى فقط يُوصف التلاميذ الاثنا عشر على أنّهم هيئة أثناء دينونة ابن الإنسان لأسباط إسرائيل الاثني عشر (متّى ١٩: ٢٨، قابل لو ٢٢: ٢٨- ٣٠). عند الأسانيّين كانت هناك هيئة قضائيّة إليها كان ينتمي كذلك اثنا عشر رجلاً، إضافة إلى ثلاثة كهنة (1Q S VII, 27 - 1VIII, 4) لهذا السبب هناك خلاف في ما إذا كان القضاء الأسانيّ مثالاً لوصف متّى.

آخر المطاف، أبرز متّى بوضوح أكبر ممّا في الأناجيل الأخرى، أنّ أصل يسوع يعود إلى الملك داود (متّى ١: ١) ووصفه على أنّه الحاكم المسيّاني بشكل مماثل للتوقّعات الأسانيّة عن المسيّا الملوكيّ. إلاّ أنّ هذا التعليم عن المسيّا كان مألوفًا في اليهوديّة كلّها آنذاك، بحيث إنّه ليس من الضروريّ افتراض الأسانيّين كخلفيّة لذلك.

في إنجيل يوحنّا يُعتبَر العالم كلّه ثنائيًّا، أي محدّدًا من التضاد بين النور والظلام، بين الحقّ والكذب، بين الموت والحياة، كما يظهر هو نفسه خصوصًا كثنائيّة أخلاقيّة في حياة البشر ويؤثّر فيها. هنا تُظهر النصوص الثنائيّة من مكتشفات قمران، قاعدة الحرب والتعليم عن روحين، وموازيات عديدة. في الوقت عينه، يوضح تحليل النتائج لنصوص الجانبين من دون شكّ أنّ إنجيل يوحنّا لا يرجع إلى نصوص قمران هذه، بل أنّ الجانبين تأثّرا، بشكل مستقلّ عن بعضهما البعض، بيهوديّة ما بين النهرين التي كانت مطبوعة من جهتها بالثنائيّة الفارسيّة القديمة. هذه الارتباطات لم تصبح معروفة إلاّ عبر مكتشفات قمران وأنهت الاعتقاد الذي كان سائدًا قبل ذلك بأنّ ثنائيّة يوحنّا تعود إلى الغنوصيّة الوثنيّة. اصطلاحيًّا تُكشَف في الوقت عينه الخلفيّات من أجل تسمية المسيحيّين «بأولاد النور» (لو ١٦: ٨) أو من أجل التفريق الشديد بين النور والظلام عند بولس (٢كور ٦: ١٤– ١٧).

من مجمل ما يساعد على فهم مدلول طرائق التعبير التي يصعب إيضاحها في العهد الجديد، التي أصبحت بفضل مكتشفات قمران أكثر قابليّة للاستيعاب، ستُذكر بعض الأمثلة على الأقلّ. هكذا واضح أنّ «الكثيرين» أو «الأكثريّة» (مر ١٠: ٤٥، ١٤: ٢٤، ٢كور ٢: ٦) تعتبر دومًا مجموع الناس أو أعضاء الجمعية. «أناس مسرّته» في بشارة الملاك في رواية الميلاد (لو ٢: ١٤) يعني أولئك، الذين بنوا حياتهم بطريقة تعجب الله لأنّهم أوّلاً وآخرًا متأثّرون بتبعيّة مطيعة لإرشاداته. «الفقراء أمام الله» في التطويبات الأولى في عظة الجبل (متّى ٥: ٣) هم أناس ملأهم روح الله وأقلهم لخشوع حقيقيّ. كذلك تقدّم نصوص قمران تطابقات اصطلاحيّة متعلّقة بتسمية جمعيّة «بكنيسة الله» (١كور ١: ٢)، بالإشارة إلى اتّباع التوراة «بإجراءات الشريعة» (روم ٣: ٢١). أيضًا معنى العهد الذي منحه الله

كسياق فكريّ لهذه المصطلحات ظهر عبر نصوص قمران في نور جديد.

آخر الأمر يسبّب الادّعاء، بأنّه عُثر في الكهف ٧ على نسخة لإنجيل مرقس منجزة حوالى ٥٠ م.، اضطرابًا كبيرًا. الجزء المطابق Q 5 7 له حجم قطعة الخمس ماركات ويقدّم بقايا لأسطر كتابيّة خمسة. عشرة أحرف فقط حُفظت كاملة، عشرة أخرى مقتطفة غالبًا بحيث إنّ الأثر الكتابيّ يتطابق مع أكثر من حرف في الأبجديّة اليونانيّة. أصحاب نظريّة مرقس يطابقون محتوى النصّ مع كلمات من مرقس ٦: ٥٢- ٥٣. إنّهم أنفسهم يعترفون بأنّه في هذه الحالة ينبغي توقّع وجود حرف آخر، بدلاً من حرف محفوظ بشكل لا يقبل الجدل، وينبغي حذف كلمات ثلاث مشهود لها في مخطوطات مرقس كلّها. لكن في الواقع يقدّم السطر الثاني من Q 5 7 على الأقلّ مكتشفات ثلاثة أخرى لا تتوافق ببساطة مع نصّ مرقس، لكنّ أصحاب نظريّة مرقس يتجاهلونها تارة ويحوّرونها طورًا. لكنّ هذه النتائج تستبعد آراءهم نهائيًّا. للأسف لم ينجح أحد بعد في مطابقة إيجابيّة لمحتوى النصّ المحفوظ. في كلّ حال، هو ليس كتابيًّا أي من العهد القديم أو الجديد. من المفترَض أنّه مقطع من مؤلَّف يهوديّ متعلّق بالأنساب، يعود إلى الزمن ما قبل المسيحيّ، إلاّ أنّ هذا أيضًا غير قابل للإثبات بوضوح حتّى الآن.

فضلاً عن يوحنّا المعمدان ويسوع، فإنّ مكتشفات قمران هي في كلّ حال معونة كبيرة غير متوقّعة لفهم العهد الجديد والمعطيات العائدة إلى المسيحيّة الأولى. هي لا تحوي ما يمكن أن يمسّ أسس الإيمان المسيحيّ أو يزعزعها. بدلاً من ذلك، تُغني إلى حدّ كبير جدًّا معرفتنا خلفيّة مواضيع العهد الجديد، للتعابير غير المألوفة في اللغة اليونانيّة الشائعة، وللميزات الأساسيّة لبدء المسيحيّة بالعلاقة مع اليهوديّة المعاصرة.

يشير بولس بأجلى بيان مدى عظم خصوصيّات المسيحيّة منذ البدء. قبل دعوته رسولاً للأمم، حاول بحماس إيمانيّ إبادة الرعايا المسيحية (غلا ١: ١٣). على الأكثر ثلاث سنوات بعد صلب يسوع كان هو مسيحيًّا. التضادّ المؤثّر باستمرار حتّى اليوم بين المسيحيّة وأيّ نوع من اليهوديّة كان قبل هذا

الوقت بعيد الغور. السبب الرئيس لذلك، كان إيمان المسيحيّين، بالنظر إلى صلب يسوع المهين على أنّه عمل اللّٰه الخلاصيّ على الأرض (قابل غلا ٣: ٦- ١٤، روم ٣: ٢١ - ٢٦، ٤: ٢٥، ٨: ٣٢، مر ٨: ٣١، ٩: ٣١، ١٠: ٣٣- ٣٤). لكن بالنسبة إلى أيّ يهوديّ مؤمن فإنّ التقويم الإيجابيّ للصلب على أنّه عمل اللّٰه الخلاصيّ، فضيحة لا تُحتمَل (قابل ١كور ١: ١٨- ٢٥): تعتبر التوراة أنّ المصلوبين لعنهم اللّٰه نفسه (تث ٢١: ٢٢- ٢٣). لم يكن ممكنًا بالنسبة إلى يهود أمناء للتوراة قبول تناقض من هذا النوع في صورة اللّٰه.

١١- اليهوديّة الربّانيّة

لا تغيّر مكتشفات قمران بشكل جذريّ أيّ شيء بالنسبة إلى العهد الجديد، بل بالنسبة إلى الصورة الحاليّة العائدة إلى اليهوديّة القديمة. هذه الصورة متأثّرة جذريًّا عبر المؤلّفات العائدة إلى التقاليد الربّانيّة الظاهرة بعد ٢٠٠ م.، أي الميشنا والقسم الثاني من التلمود Tosefta، التلمود الفلسطينيّ وكذلك البابليّ وأكثر من ذلك. هذه المجموعة من التقاليد هي الأساس الحقيقيّ لليهوديّة الأرثوذكسيّة كلّها حتّى اليوم. تُعتبَر تعاليمها توراة شفهيّة مساوية في كلّ جانب للتوراة المكتوبة أي كتب موسى الخمسة، وقد أعلنها اللّٰه في الوقت عينه مع هذه لموسى على جبل سيناء.

هذا يعني حسب الرأي اليهوديّ الأرثوذكسيّ الحاليّ، أنّ التعاليم الربّانيّة كانت متوفّرة في الفترة بين العهد القديم والميشنا، وأنّها كانت تملك سلطة حاسمة آنذاك، وقد اتّبعها التيّار الرئيس لليهوديّة بشدّة. مبحث الميشنا، Abot ,Mischna - Traktat، «آباء» يؤيّد وجهة النظر هذه، التي عبرها يبدأ هو بالتحديدات: «تسلّم موسى التوراة الشفهيّة على جبل سيناء ونقلها إلى يشوع، ويشوع إلى الشيوخ والشيوخ إلى الأنبياء الكتابيّين، والأنبياء نقلوها إلى رجال الاجتماع الكبير» (Abot I, 1) بعد ذلك تتبع سلسلة تقليديّة من الاجتماع الكبير (٦٠٠/ ٥٠٠ ق.م). وصولاً إلى حاضر الكاتب حوالى ٢٠٠ م.، أسماؤها وتعاليمها تضمن عمر الآراء الربّانيّة وتواصلها.

آخر المطاف، يُعتبَر في التلمود البابليّ، في السنة ٣٠٠ - ٥٠٠ م، بشكل متنام أنّ الفرّيسيّين هم الحاملون الحقيقيّون للتوراة الشفهيّة والمحامون عنها في الزمن ما قبل الربّانيّ، خصوصًا رؤساء المدارس المذكورون في Abot Traktat، في المبحث المدعو "Abot" أي «آباء» والمعتبرون فرّيسيّين لاحقًا. انطلاقًا من وجهة النظر هذه لم يصبح الصدوقيّون فقط ظواهر هامشيّة منشقّة من الزمن القديم، بل أيضًا الأسانيّون على الأخصّ، حتّى إنّهم اعتُبروا شيئًا ماضية منذ وقت طويل من الأفضل للإنسان الملتزم بالتعاليم الربّانيّة ألاّ يهتمّ بها.

من غير الممكن هنا بالتفصيل تقصّي إنجاز هذه الصورة لليهوديّة القديمة المؤثّرة جدًّا، المتّبعة غالبًا من دون انتقاد، وإثبات عدم صحّتها التاريخيّة. لكن هذا ليس ضروريًّا قطّ، لأنّ الباحث في اليهوديّة والخبير في الربّانيّة Guenter Stemberger، من مدينة فيينّا قام بذلك خصوصًا في كتابه «الفرّيسيّون، الصدقيّون، الأسانيّون» بطريقة مسؤولة (١٩٩١).

من يقرأ كتاب Stemberger، يستنتج بدهشة كيف قامت الصورة المألوفة لليهوديّة القديمة طوال مئات السنين. هنا هو يصادف مثلاً اهتمامًا من جهة تقاليد الميشنا بالهيكل ومؤسّسة الكهنوت في زمن ما بعد تهديم هيكل أورشليم ربّما كان غريبًا عن الفرّيسيّين. طبعًا يمكّن هذا الاكتشاف من ظهور السؤال، من أدرك بشدّة اهتمامات من هذا النوع في زمن متأخّر كهذا، وتبنّاها في دائرة الربّانيّين، فتمكّنت من الوصول إلى الميشنا.

هكذا يبقى في الواقع الأسانيّون فقط «كآباء» للعديد من أجزاء الميشنا. من المؤكّد أنّ الأسانيّين ساهموا، في التقاليد العائدة إلى الربّانيّين التي تتمتّع بسلطة بالنسبة إلى اليهوديّة الحاليّة. السبب الرئيس لنفوذهم القويّ كانت المعرفة الكبيرة للأسانيّين كلّهم بالكتاب المقدّس التي لم تكن آنذاك متوفّرة عند الصدوقيّين والفرّيسيّين أو عند عامّة الشعب. الأسانيّون يدينون بهذه المعرفة لأسلوبهم في القبول ذات السنين الثلاث على الأقلّ والمكثّف دراسيًّا وللالتزام الإجباريّ للأعضاء كلّهم بقراءة يوميّة لساعات

عدّة لكتابات العهد القديم. بفضل هذه الالتزامات الدينيّة كان الأسانيّون عمومًا النخبة لتعليم الناموس في اليهوديّة الفلسطينيّة. هذه المقدرة القويّة في علم الكتاب، التي لم تكن ممكنة الإثبات بشكل ملموس إلاّ عبر مكتشفات قمران، لا يمكن أن تكون بقيت في وقت لاحق بعد تهديم الهيكل من دون فعّالية.

التصوّر الخاطئ بأنّه لم يكن هناك أسانيّون إلاّ في قمران، أدّى هذه الأيام بشكل عامّ تقريبًا، إلى اعتبار أنّ تهديم مستوطنة قمران العام ٦٨ م. كان في الوقت عينه نهاية الأسانيّين. من البدهيّ أنّه لا يمكن الحديث عن هذا بعد، عندما يدرك المرء أنّه كان في زمن عمل يوسيفوس أكثر من أربعة آلاف أسانيّ في الأرض المقدّسة. من المؤكّد أنّ بعضًا منهم ماتوا في الاضطرابات أثناء مقاومة الرومان، لكنّ الأغلبيّة نجت تمامًا مثل القسم الأكبر من باقي الشعب من فترة الذعر هذه، وساهمت بطريقتها في تحديد الزمن اللاحق.

ليست هناك حاجة إلى نبيّ من أجل التنبّؤات بأنّ البحث العلميّ المستمرّ، المتحرّر من النظرة الضيّقة لما هو انفصاليّ وطائفيّ، لأبحاث قمران سيُثبت أنّ التقاليد الربّانيّة متطابقة إلى حدّ كبير مع ما هو أسانيّ، وسيبيّن أنّ رئيس مدرسة ربّانيّ لم يلحظه أحدٌ حتّى الآن ينحدر من الأسانيّين.

إذا ظهرت أهمّيّة هذا الموضوع، عندئذ يمكن ثانية تقويم الأسانيّين أخيرًا كما يستحقّون، كما كانوا في السابق في زمن يسوع، بجري التفكير بمجدهم الكبير عند فيلون ويوسيفوس، مركز اليهوديّة آنذاك، وإن لم يظهروا في العهد الجديد «كأسانيّين»، بل «كمعلّمي الناموس» و«الهيرودسيّين» ليس إلاّ.

مواد الأناجيل المُصاغة في زمن متأخّر نسبيًّا تذكر في مرّات عدّة معلّمي الناموس دائمًا إلى جانب الفرّيسيّين (مر ٧: ١، ٥، متّى ٥: ٢٠، ١٢: ٣٨، ١٥: ١، ٢٣: ٢، لو ٥: ٢١، ٦: ٧، ١١: ٥٣، ١٥: ٢، يو ٨: ٣)، وتاليًا كانوا يُعتبَرون مجموعة مختلفة عنهم. من جهة أخرى كان هناك أيضًا بشكل

فرديّ «معلّمو ناموس ينتمون إلى حزب الفرّيسيّين» (مر ٢: ١٦، قارن يو ٣: ١- ١٢، ٧: ٥٠- ٥٢، ١٩: ٣٩)، ربّما أيضًا أولئك الذين لم يكونوا أعضاء في أيٍّ من الأحزاب الدينيّة الكبيرة. تسمية المجموعات بمعلّمي الناموس تمكّن خصوصًا من التفكير في كلّ حال بالأسانيّين كمجموعة مُنتخَبَة، معنيّة هنا، من اليهوديّة آنذاك أيضًا بعد تهديم الهيكل.

أقدم أناجيلنا يذكر باستمرار إلى جانب الفرّيسيّين أيضًا الهيرودسيّين (مر ٣: ٦، ١٢: ١٣، قابل ٨: ١٥، متى ٢٢: ١٦). غالبًا يُنظَر إليهم على أنّهم أعضاء في حزب هيرودس أنتيباس، الذي أمر بإعدام يوحنّا المعمدان، وكان في الوقت عينه حاكم يسوع في الجليل. إلاّ أنّ السياق في الأماكن المذكورة يؤيّد أكثر حزبًا دينيًّا من أتباع سياسيّين. يذكر أيضًا بعض آباء الكنيسة «الهيرودسيّين» كمجموعة دينيّة سابقة كانت في اليهوديّة إلى جانب الصدّوقيّين والفرّيسيّين، أي هيبوليت الرومانيّ في كتابه «نقد البدع كلّها» (٢٢٢ م)، أبيفانيوس أسقف سلامس في كتابه «علب الدواء، Panarion (377 - 374). فيلاستريوس أسقف مدينة بريسكيا في مؤلّفه «كتاب البدع المتنوّعة» (٣٨٥- ٣٩١).

ينوّه أبيفانيوس بوضوح بأنّ «الهيرودسيّين» عاشوا، تمامًا، مثل الفرّيسيّين والصدّوقيّين والمجموعات اليهوديّة الأخرى، تهديم أورشليم ٧٠ م. ويعود اسمهم إلى أنّهم ربّما قد اعترفوا أنّ هيرودس الكبير (٣٧ – ٤ ق.م)، هو «المسيّا»، هذا ما ادّعاه هيبوليت سابقًا. من المؤكّد أنّ خلف ذلك، تختفي القصّة التي نقلها يوسيفوس عن الأسانيّ Menachem الذي سلّم على هيرودس، التلميذ المدرسيّ، على أنّه «ملك اليهود»، وبذلك لا بدّ من أنّه وضع أساسًا لتفضيل الأسانيّين أثناء زمن حكمه. بسبب هذا الدور التفضيليّ كان الأسانيّون يُسمّون أيضًا بـ الهيرودسيّين، بمعنى «المقرّبين جدًّا من الملك هيرودس».

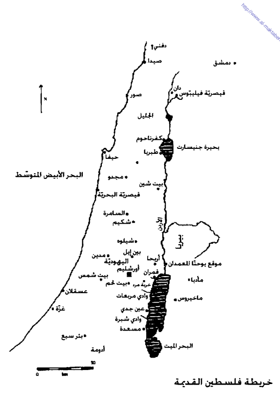
على الأخصّ في العهد الجديد وعند الربّانيّين خلّف الأسانيّون وراءهم أثرًا كبيرًا. مكتشفات قمران ترفع عنهم نهائيًّا تجاهلهم الذي لا يستحقّونه. الأهمّيّة الحاسمة على الأقلّ في الزمن القديم

للتقليد الربّانيّ في الميشنا والقسم الثاني من التلمود Tosefta، التي نُسبت إلى الفرّيسيّين من دون أساس، حتّى ذلك الحين، يستحقّها الأسانيّون فعليًّا. ليس فقط في زمن يسوع، بل وصولاً إلى الحقبة الربّانيّة حيث كانوا الممثّلين الرئيسين لليهوديّة الفلسطينيّة.

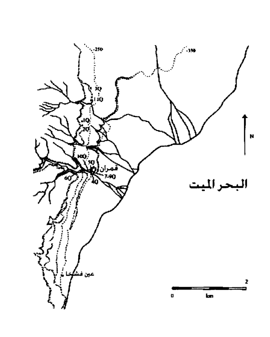


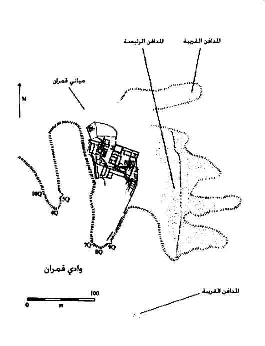


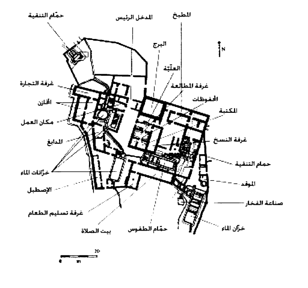

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

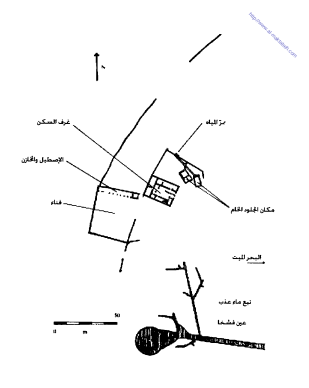


خريطة فلسطين القديمة


-250
3Q
11Q
1Q
2Q
10Q
5Q
قمران
7-9Q
6Q
4Q
البحر الميت
N
عين فشخا
2
0
km


المدافن القريبة
المدافن الرئيسة
مباني قمران
N
10Q
4Q
5Q
7Q
8Q
9Q
وادي قمران
المدافن القريبة
100
0
m


حمّام التنقية
المدخل الرئيس
المطبخ
البرج
العلّيّة
غرفة التجارة
غرفة المطالعة
المخازن
المخطوطات
مكان العمل
المكتبة
المدابغ
غرفة النسخ
حمام التنقية
خزّانات الماء
الموقد
الإصطبل
صناعة الفخار
غرفة تسليم الطعام
خزّان الماء
بيت الصلاة
حمّام الطقوس


غرف السكن
ممر المياه
الإصطبل والمخازن
فناء
مكان الجلود الخام
البحر الميت
نبع ماء عذب
عين فشخا
50
0
m